ياشفيع المذنبين

قد انتقل الى بالبيع الصحيح الشرعي

في شهر ربيع الثاني

اولاد سلطان العد[illegible] شمس المحققين وسراج المرشدين الدال على الله المصطفى [illegible] الاولياء

المروج للطريقة المرتضوية [illegible] الزهاد وتاج الملة والدين سلطان ابراهيم زاهد [illegible] سلطان [illegible]

وبرهان الاتقياء واشرف الشرفاء سيد الطائفة الشيخ جمال الدين علي [illegible] الاولياء ونور [illegible] الاصفياء المطهرين [illegible]

الانوار القدسية المهبط للالهامات الربانية سلطان الموحدين سلطان برهان الدين [illegible] قطب الاولياء وولي الاتقياء واشرف [illegible]

[illegible]

الغوث المتمكن شيخ [illegible] الصمد [illegible] العارف [illegible]

[illegible]

وبيروي [illegible]

[illegible]

[illegible] فهرست

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والسلام على النبي محمد وآله اجمعين

الفن الثالث عشر من كتاب الشفا في الالهيات عشر مقالات المقالة الاولى فصل

في الالهيات

في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى لتتبين انيته في العلوم وإذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فاوردنا ما وجب ايراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدي مستعينين بالله فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان النظرية هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية في النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي بانها اعمالنا واحوالنا فيكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد ليس رايا واعتقادا في كيفية عمل او كيفية مبدا عمل من حيث هو مبدا عمل وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور هي هي بانها اعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق وذكر ان النظرية تنحصر

في اقسام ثلثة في الطبيعية والتعليمية والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات واما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يوخذ في حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وان الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحد وقد سمعت ايضا ان الالهي هو الذي يبحث فيه عن الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب ومبدا المبادي وهو الاله تعالى جده فهذا هو قدر ما يكون قد وقفت عليه مما سلف لك من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة الا اشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق ان تذكرتها وذلك ان في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع واشياء هي المطلوبة ومبادي مسلمة منها تولف البراهين والآن فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل هو ذات العلة الاولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او شيء آخر وايضا قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادي سائر العلوم وانها هي الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هي افضل

علم بافضل معلوم وأخرى أن الحكمة هي المعرفة التي هي أصح
معرفة وأتقنها وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل وكنت
لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى وما هذه الحكمة وهل الحدود
او الصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات مختلفة كل واحدة
منها تسمى حكمة فنحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن
بسبيله هو الفلسفة الأولى وأنه الحكمة المطلقة وأن الصفات
الثلث التي رسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة وهي هذه
الصناعة وقد علم أن لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث الآن
عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع لهذا العلم
هو انية الله تعالى او ليس ذلك بل هو شيء آخر من مطالب هذا
العلم فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك
لان موضوع كل علم هو امر مسلم الوجود في ذلك العلم وانما يبحث
عن احواله وقد علم هذا في مواضع اخرى ووجود الاله لا يجوز
ان يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك
لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما في هذا العلم و
مطلوبا في علم آخر وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان
يكون مطلوبا في علم آخر لان العلوم الأخرى اما خلقية واما
سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس في
العلوم الحكمية علم خارج من هذه القسمة وليس ولا في شيء
منها يبحث عن اثبات الاله تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك
وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول كررت عليك ولا يجوز

ايضا ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه ح يكون غير مطلوب في
علم البتة فيكون اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه بالنظر وليس
بينا بنفسه ولا هو مايوس عن بيانه فان عليه دليلا ثم المايوس
عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده فبقي ان البحث عنه انما هو
في هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين احدهما البحث عنه
من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته واذا كان البحث
عن وجوده في هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم
فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه وسنبين لك عن
قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون الا في هذا
العلم اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات
عن المادة اصلا وقد لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم
ولا قوة جسم بل هو واحد بريء عن المادة وعن مخالطة الحركة
من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح
لك من ذلك في الطبيعيات كان غريبا في الطبيعيات ومستعملا فيها منه
ما ليس منها الا انه اريد بذلك ان يعجل للانسان الوقوف على انية
المبدا الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس العلوم والانساق
الى المقام الذي هناك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم يكن بد
من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه
موضوعه ليس بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى
للموجودات كلها اربعتها لا واحد منها الذي لم يمكن القول به
فان هذا ايضا قد يظنه قوم لكن النظر في الاسباب كلها ايضا لا يخ

والاشتياق

اما ان ينظر فيها بما هى موجودات او بما هى اسباب مطلقة او
بما هى كل واحد من الاربعة على النحو الذى يخصه اعنى ان
يكون النظر فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذاك شئ
آخر او من جهة ما هى الجملة التى يجتمع منها فنقول لا يجوز ان يكون
النظر فيها بما هى اسباب مطلقة حتى يكون الغرض فى هذا العلم
هو النظر فى الامور التى تعرض للاسباب بما هى اسباب مطلقة
ويظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم يبحث
عن معان ليست هى من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هى اسباب
مثل الكلى والجزئى والقوة والفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من
البين الواضح ان هذه الامور فى انفسها بحيث يجب ان يبحث عنها
ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية والامور التعليمية
ولا هى ايضا واقعة فى الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فبقى ان
يكون البحث عنها للعلم الباقى من الاقسام وهو هذا العلم وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب
للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب للمسببات
من الامور باثبات ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها فى الوجود
لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان ههنا سببا ما واما
الحس فلا يودى الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب
ان يكون احدهما سببا للآخر والاقناع الذى يقع للنفس لكثرة
ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور
التى هى موجودة فى الاكثر هى طبيعية واختيارية وهذا فى الحقيقة

مستند الى اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب و
هذا ليس بينا اوليا بل هو مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا
كان قريبا عند العقل من البين بنفسه ان للحادث مبدأ ما يجب
ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المبرهن عليها
فى كتاب اقليدس ثم ان البيان البرهانى لذلك ليس فى العلوم الاخرى
فاذن يجب ان يكون فى هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع
للعلم المبحوث عن احواله فى المطالب مطلوب الوجود فيه واذا
كان كذلك فبين ايضا انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذى
يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب فى هذا العلم ولا ايضا من جهة
ما هى جملة ما وكل لست اقول جملى وكلى فان النظر فى اجزاء الجملة اقدم
من النظر فى الجملة وان لم يكن كذلك من جزئيات الكلى باعتبار قد
علمته فيجب ان يكون النظر فى الاجزاء اما فى هذا العلم فيكون هو اولى
بان يكون موضوعه او يكون فى علم آخر وليس علم آخر يتضمن الكلام
فى الاسباب القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر فى الاسباب
من جهة ما هى موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن ان
يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود فقد بان ايضا
بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى
بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

فصل ٢ فى تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب ان ندل على الموضوع الذى لهذا
العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذى فى هذا العلم فنقول
ان العلم الطبيعى قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو

موجودٌ ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف
من مبدائه اعنى الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع
للحركة والسكون والعلوم التى تحت العلم الطبيعى بعد من ذلك
كذلك الخلقى واما العلم الرياضى فقد كان موضوعه اما مقدارًا
مجردا عن المادة فى الذهن واما مقدارًا ماخوذا فى الذهن
مع مادة واما عددا مجردا عن المادة واما عددًا فى مادة ولم
يكن ايض ذلك البحث متجهاً الى اثبات مقدار مجرد او فى مادة او عدد
مجرد او فى مادة بل كان من جهة الاحوال التى تعرض له بعد وضعه
كذلك والعلوم التى تحت الرياضيات اولى بان لا يكون نظرها الا
فى العوارض التى تلحق وضاعًا اخص من هذا الاوضاع والعلم
المنطقى كما علمت فقد كان موضوعه المعانى المعقولة الثانية التى تستند
الى المعانى المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم
الى مجهول لا من جهة ما هى معقولة ولها الوجود العقلى الذى لا يتعلق
بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن غير هذه العلوم
علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن
الجسم بما هو جوهر وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف
وجودهما وعن الامور الصورية التى ليست فى مادة او هى فى مادة
غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واى نحو من الوجود يخصها
فمما يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات
ولا من جملة العلم بما وجوده فى المحسوسات لكن التوهم
والتحديد يجرده عن المحسوسات فهو اذن من جملة العلم بما وجوده

مباين اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط غير
متعلق بمادة والا لما كان جوهرًا لا محسوسا واما العدد فقد
يقع على المحسوسات وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق
بالمحسوسات واما المقدار فلفظه اسم مشترك فمنه ما قد يقال
له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى ومنه ما يقال
له مقدار ويعنى به كمية متصلة يقال على السطح والخط والجسم
المحدود وقد عرفت الفرق بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا
للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة
فانه ايض مبداء لوجود الاجسام الطبيعية واذا كان مبدا لوجودها
لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه مستفيد القوام من
المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن متقدم
بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض لازم
للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا موجودا وحملها سطحا متناهيا
فان الحدود بها نهايات يجب للمقدار من جهة استكمال المادة به
ويلزمه من بعد فاذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا الا فى
المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار
بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه
واما النظر فى ان وجوده اى انحاء الوجود هو ومن اى اقسام
الوجود فليس هو بحثا ايض عن معنى يتعلق بالمادة فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات فتبين ان
هذه كلها يقع فى العلم الذى يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات

جوهرًا لا محسوسا

ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته
وعوارضه الا الموجود فان بعضها مقولات اخرى وليس
يمكن ان يعمها معنى محقق لاحقيقة معنى الوجود وكذلك
قد يوجد ايضا امور يجب ان يتحدد ويتحقق في النفس وهي
مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام
فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق
والمخالف والضد وغير ذلك فبعضها يستعملها استعمالا فقط و
بعضها انما يؤخذ حدودها ولا يتكلم في نحو وجودها وليست
عوارض خاصة بشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية
وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات
للذوات ولا ايضا هي من الصفات التي تكون لكل شيء فيكون
كل واحد منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة
ولا يمكن ان تكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود
امر مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة
لما قلنا ولانه غني عن تعلم مهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى
ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح الحال فيه لاستحالة ان يكون
اثبات الموضوع وتحقيق مهيته في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم
انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما
هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير
شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف
فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة

جواهر وبعضها كميات وبعضها صح

بمعنى غير

فظهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود صح

الجوهر الى انقسامات حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان
وبعض هذه له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة
والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود
في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او
تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود
هو الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات
فيه لان البحث في كل علم هو عن عوارض موضوعه لا عن مباديه
فالجواب عن هذا ان النظر في المبادي ايضا هو بحث عن لواحق هذا
الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو
امر بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق
الخاصة به لانه ليس شيء اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا
اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا
او شيئا آخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ
للموجود كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه
بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ مبدأ للموجود المعلول
فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث عن
مبادي الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادي بعض ما فيه
كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن وجود مباديها
المشتركة اذ لها مباد يشترك فيها جميع ما يبحث كل واحد منها فانها
تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه و
يلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب

القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول بما هو موجود معلول
لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث عن العوارض
للموجود ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية لان مبادى
كل علم اخص هى مسائل من العلم الاعم مثل مبادى الطب فى الطبيعى
والمساحة فى الهندسة فيعرض فى هذا العلم اذن ان يتضح فيه
مبادى العلوم الجزئية التى تبحث عن احوال جزئيات الموجود
فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التى هى له
كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع
العلم الطبيعى فيسلمه اليه وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى
فيسلمه اليه وكذلك فى غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص وكالمبدأ
له فيبحث عنه ويقرر حاله فتكون اذن مسائل هذا العلم بعضها
فى اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها فى عوارض
الموجود وبعضها فى مبادى العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب
فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور
فى الوجود وهو العلة الاولى واول الامور فى العموم وهو الوجود
والوحدة وهو ايضا الحكمة التى هى افضل علم بافضل معلوم
فانها افضل علم اى اليقين بافضل معلوم اى بالله تعالى وبالاسباب
من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل وهو ايضا
المعرفة بالله وله حد العلم الالهى الذى هو انه علم بالامور
المفارقة للمادة فى الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود
ومباديه وعوارضه ليس شىء منها كما اتضح الا متقدم على المادة

من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذى تفيض عنه كل موجود معلول صح

وغير متعلق الوجود بوجودها وان بحث فى هذا العلم عما
لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج الوجود
الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هى اقسام اربعة فبعضها
بريئة عن المادة وعلائق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن
مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها
قد يوجد فى المادة وقد يوجد لا فى المادة مثل العلية والوحدة
فيكون الذى لها بالشركة بما هى هى ان لا تكون مفتقرة التحقق الى
وجود المادة وتشترك هذه الجملة ايضا فى انها غير مادية الوجود
اى غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة و
السكون ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة بل
نحو الوجود الذى لها فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخير
اشتركت فى ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود
بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد
بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد
بالمادة وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة من ان يكون
البحث رياضيا كذلك ههنا الحال فقد ظهر ولاح ان الغرض
من هذا العلم اى شىء هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائية
من وجه ويخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه
اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه فى هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب
علم جزئى ويتكلم فيه الجدلى والسوفسطائى واما المخالفة فلان
الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم فى مسائل

العلوم الجزئية وذلك بتكلّمات وامّا مخالفته للجدل خاصّة فبالقوّة لانّ الكلام الجدلي يفيد الظنّ لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق وامّا مخالفته السوفسطية فبالارادة وذلك لانّ هذا يريد الحقّ نفسه وذلك يريد ان يظنّ به انّه حكيم يقول الحقّ وان لم يكن حكيماً

٣ فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

امّا منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا العلم على انّ الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وانّ الفرق بين الضارّ وبين الشرّ ما هو وانّ النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشرّ الى الخير واذ قد تقرّر هذا فقد علمت انّ العلوم كلّها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيّئة ايّاها للسعادة الاخروية ولكنّه اذا فتّش في رؤوس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متّجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصّل منه الى تحقيق علم آخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولاً مطلقاً وقد يقال قولاً مخصّصاً فامّا المطلق فهو ان يكون النافع موصلاً الى تحقيق علم آخر كيف كان وامّا المخصّص فان يكون موصلاً الى ما هو اجلّ منه وهو كالغاية له اذ هو لاجله بغير انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصّص كان هذا العلم اجلّ من ان ينتفع به في علم غيره بل سائر العلوم تنتفع

منه لكنّا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلاً الى معنى اجلّ منه وقسم يكون الموصل منه موصلاً الى معنى مساوي له وقسم يكون الموصل منه موصلاً الى معنى دونه وهو ان يفيد في كمال دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم خاصّ كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء ممّا يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة في هذا الباب على حقيقته والمنفعة المخصّصة قريبة من الخدمة وامّا الافادة التي تحصل من الاشرف في الاخسّ فليس يشبه الخدمة وانت تعلم انّ الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضاً ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كلّ منفعة وجهة الخاصّ نوعاً آخر فمنفعة هذا العلم التي بيّنّا وجهها هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق لماهيّة الامور المشتركة فيها وان لم يكن مبادي فهذا اذن منفعة الرئيس للمرؤوس والمخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم الى الاشياء المقصودة معرفتها في تلك العلوم فكما انّ ذلك مبدأ لوجود تلك فكذلك العلم به مبدأ لتحقّق العلم بتلك وامّا مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلّم بعد العلوم الطبيعية والرياضية امّا الطبيعية فلانّ كثيراً من الامور المسلّمة في هذا ممّا بيّن في العلم الطبيعي مثل الكون والفساد والتغيّر والزمان والمكان وتعلّق كلّ متحرّك بمحرّك وانتهاء المتحرّكات الى محرّك اوّل وغير ذلك وامّا الرياضية فلانّ الغرض الاقصى في هذا

العلم وهو معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة الروحانية
وطبقاتها ومعرفة النظام في ترتيب الافلاك وليس يمكن ان يتوصل
اليها الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة
واما الموسيقى وجزئيات الخلقيات والرياضيات والسياسة فهي نوافع
غير ضرورية في هذا العلم الآن لسائل ان يسأل فيقول انه اذا
كانت المبادى في علم الطبيعة والتعاليم يبرهن في هذا العلم وكانت
مسائل العلمين يبرهن بالمبادى وكانت مسائل ذينك العلمين
تصير مبادى لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الامر بيانا
للشئ بنفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد قيل
وشرح في كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا
الموضع فنقول ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسائل
يستند في براهينها اليه بفعل او بقوة بل ربما كان المبدأ مأخوذا
في براهين بعض المسائل ثم قد يجوز ان يكون في العلم مسائل
براهينها لا يستعمل وضعا البتة بل انما يستعمل المقدمات التي لا برهان
عليها على انه انما يكون مبدأ للعلم بالحقيقة اذا كان يفيد اخذه
اليقين المكتسب عن العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما
يقال له مبدأ العلم على نحو آخر وبالحري ان يقال له مبدأ على
حسب ما يقال للحس مبدأ من جهة ان الحس بما هو حس يفيد الوجود
فقط فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ الطبيعي يجوز ان يكون
بينا في الفلسفة بنفسه ويجوز ان يكون بيانه الاولي بما ليس
يتبين فيه فيما بعد ولكن انما يتبين به فيها مسائل اخرى حتى يكون

تعالى بعد

في الفلسفة صح

ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ لا تعرض له في
انتاجه في ذلك المبدأ بل له بمقدمة اخرى وقد يجوز ان
يكون العلم الطبيعي والرياضي افادنا برهان ان ولم يفدنا
فيه برهان اللم ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان لم وخصوصا
في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو
مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية
ليس بيانه من مبادئ تتبين في هذا العلم بل من مبادئ بينة
بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادئ هي مسائل في هذا
العلم ولكن ليس يعود فتصير مبادئ لتلك المسائل بعينها بل
لمسائل اخرى واما ان تكون تلك المبادى لامور من هذا العلم
ليدل على وجود ما يراد ان يتبين في هذا العلم لميته و
معلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيانه دوريا
البتة حتى يكون بيانا يرجع الى اخذ الشئ في بيان نفسه ويجب
ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الى ان يكون الغرض من هذا
العلم يحصل مبدأ لا بعد علم آخر فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة
الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال
من الامور المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب
للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع ان يكون متغيرا او متكثرا
في جهة وتوجب ان يكون هو مبدأ الكل وان يكون الكل يجب
عنه على ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك
الطريق البرهاني الذي هو سلوك عن المبادى الى الثواني وعن

العلة الى المعلول الا فی بعض جمل مراتب الموجودات منها
دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم فی نفسه ان
يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتاخر عن
العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة
العلوم واما اسم هذا العلم فهو انه فيما بعد الطبيعة
ونعنى بالطبيعة لا القوة التى هى مبدا حركة وسكون بل جملة
الشئ الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض
فقد قيل انه قد يقال طبيعة للجرم الطبيعى الذى له الطبيعة
والجرم الطبيعى هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض
ومعنى بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما
نشاهد الموجود ونتعرف عن احواله نشاهد هذا الوجود
الطبيعى واما الذى يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا اعتبر بذاته
فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها
فی هذا العلم هى بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكنه لقايل
ان يقول ان الامور الرياضية المحضة التى ينظر فيها الحساب
والهندسة هى ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد فانه لا تعلق
لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد ايضا لا فی الطبيعة فيجب
ان يكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة والذى
يجب ان نقوله فی هذا التشكك هو انه اما الهندسة
فما كان النظر منها انما هو فی الخطوط والسطوح والمجسمات
فمعلوم ان موضوعه غير مفارق للطبيعة فی القوام فالاعراض من

اللازمه

اللازمة له اولى بذلك وما كان موضوعه المقدار المطلق فيوجد
فيه المقدار المطلق على انه مستعد لاية نسبة اتفقت وذلك
ليس للمقدار بما هو مبدا للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار
وعرض تقدم فی شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين
المقدار الذى هو بعد الهيولى مطلقا وبين المقدار الذى هو
كم وان اسم المقدار يقع عليهما باشتراك فاذا كان كذلك
فليس موضوع الهندسة بالحقيقة هو مقدار المقوم للجسم
الطبيعى بل المقدار المقول على السطح والخط والجسم التعليمى وهذا
هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد فالشبهة فيه اكد و
يشبه فی ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو من علم ما بعد
الطبيعة الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة انما يعنى به شئ
آخر وهو علم ما هو مباين من كل الوجوه للطبيعة فيكون
قد يسمى هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهى
ايضا لان المعرفة بالله هو غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء
من جهة المعنى الاشرف والجزء الاشرف والجزء الذى هو كالغاية
فيكون كان هذا العلم هو العلم الذى كماله واشرف اجزائه
ومقصوده هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه وح
اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم
العدد مشاركة له فی معنى هذا الاسم فهذا هو ولكن البيان المحقق
لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة هو انه سيظهر
لنا ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان العدد قد يوجد

في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له وضع
في الوهم مجرداً عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون
العدد موجوداً الا عارضاً لشيء في الوجود فما كان من العدد
موجوداً في الامور المفارقة امتنع ان يكون موضوعاً لاي نسبة
اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط
بل انما يجوز ان يوضع بحيث يكون قابلاً لاي زيادة اتفقت ولاي
نسبة اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام الذي هو بالقوة كل عدّ
من المعدودات او كان في الوهم وفي الحالين جميعاً هو غير
مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر في العدد فانما
ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي انما يكون له عند كونه في الطبيعة
ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم يكون انما
هو في الوهم بهذه الصفة لانه وهم له ماخوذ من احوال
الطبيعة لها ان يجمع ويفرق ويجرد وينقسم فالحساب ليس
نظراً في ذات العدد ولا نظراً في عوارض العدد من حيث هو
عدد مطلقاً بل في عوارضه من حيث يصير كان يقبل ما اشير اليه
وهو حج مادي او وهمي انساني يستند الى المادة واما النظر في ذات
العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند
اليها فهو لهذا العلم

فصل في جملة ما نتكلم فيه في هذا العلم

فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة الشيء والموجود
الى المقولات وحال العدم وحال الوجوب في الوجود اي الوجود

الضروري وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر
في القوة والفعل وان ننظر في حال الذي بالذات والذي بالعرض و
في الحق والباطل وفي حال الجوهر وكم اقسامه هو لانه ليس يحتاج الجوهر في
ان يكون جوهراً الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً فان هاهنا جواهر
خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى وانه
كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتفق النوع او مختلف
وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصوري كيف هو وهل هو ايضاً
مفارق ام لا وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحدود
وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر نوع
ما هو العرض وينبغي ان نعرف في هذا العلم طبيعة العرض واصنافه
وكيفية الحدود التي تحد بها الاعراض ونتعرف حال مقولة من الاعراض
وما امكن فيه ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فتبين عرضيته ونعرف
مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض في الوجود بحسب التقدم والتاخر
ونعرف كذلك حال الاعراض ويليق بهذا الموضع ان نعرف حال الكلي
والجزئي والكل والجزء وكيف وجود الطبايع الكلية وهل لها وجود
في الاعيان الجزئية وكيف وجودها في النفس وهل لها وجود مفارق
للاعيان وللنفس وهنالك نعرف الجنس والنوع وما يجري مجراها
ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولاً الى ان يكون طبيعياً
او تعليمياً او غير ذلك فبالحري ان نتبع ذلك بالكلام في العلل و
اجناسها واحوالها وانها كيف ينبغي ان يكون الحال بينها وبين المعلولات
وفي تعريف الفرقان بين المبدا الفاعلي وبين غيره وان نتكلم في الفعل

والانفعال وفي تعريف الفرقان بين الصورة والغاية واثبات كل
واحد منهما وانهما في كل طبقة تذهب العلة اولى وتبين الكلام في
المبدأ والابتداء ثم الكلام في المتقدم والمتأخر والحدوث و
اصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه وما يكون مقدما
في الطبيعة ومتقدما عند العقل وتحقيق الاشياء المتقدمة عند
العقل ووجه مغالطة من انكرها فما كان فيه من هذه الاشياء
رأى مشهور مخالف للحق نقضناه فهذه وما يجري مجراها لواحق
الوجود بما هو موجود ولان الواحد مساوق للموجود فيلزمنا
ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد وجب ان ننظر في
الكثير وتعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر في العدد ومناسبته
الى الموجودات ومناسبة الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى
الموجودات ونعدد الآراء الباطلة كلها فيه وتعرف انه ليس شيء
من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات ونثبت العوارض التي
تعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال وغيرها ومن
توابع الواحد الشبيه والمساوي والموافق والمجانس والمشاكل
والمماثل والهو هو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها
ولانها مناسبة للكثرة مثل غير الشبيه وغير المساوي وغير المجانس
وغير الموافق وغير المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافها
والتضاد بالحقيقة وماهيته ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات
فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق في غاية الجلالة ونعرف انه من كم
وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل شيء وكيف قادر على كل
شيء

وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه سلام اي خير محض
معشوق لذاته وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق ونفسخ ما قيل
فيه من الآراء المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات عنه
وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدئة
من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر
الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المتكونات عنها ثم الانسان وكيف تعود
اليه هذه الاشياء وكيف هو مبدأ لها فاعلي وكيف هو مبدأ لها كمالي
وماذا يكون حال النفس الانسانية اذا انقطعت العلاقة فيما بينها وبين
الطبيعة واية مرتبة يكون مرتبة وجودها وندل فيما بين ذلك على
جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله تعالى
وعلى الاخلاق والاعمال التي تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة
في ان تكون لها السعادة الاخروية ونعرف اصناف السعادات
فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله المستعان تعالى ذكره

فصل في الدلالة على الموجود والشيء و اقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس
ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء
اعرف منها فانه كما ان في باب التصديق مبادئ اولية يقع التصديق
بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم
يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها
وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال او تفهيم

ما يدل به عليها من الالفاظ مجاز ولا افادة علم ليس في الغريزة
بل منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه وربما كان ذلك باشياء
هي في انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت
اعرف كذلك في التصورات اشياء هي مبادى للتصور وهي متصورة لذواتها
واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا بل تنبيها
واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت في نفسها اخفى منه
لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة
تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد
لا غيره من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل
تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى
غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها
الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها
ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او
ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع
في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا
او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود
اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة
الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا
وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون
حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان
حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي

يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف
يكون هذا تعريفا للشيء وانما تعرف الصحة وتعرف الخبر بعد ان
تستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه
الذي وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف
الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك و
امثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح
الخبر عنه تكون كانك قلت ان الشيء هو الشيء الذي يصح عنه الخبر
لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد فتكون قد اخذت الشيء
في حد الشيء على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد ماخذه
تنبيه بوجه ما على الشيء ونقول ان معنى الموجود ومعنى الشيء متصوران
في الانفس وهما معنيان والموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة
على معنى واحد ولا نشك في ان معناها قد حصل في نفس من
يقرا هذا الكتاب والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى
آخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث
حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي
ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي
فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معان كثيرة منها الحقيقة
التي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء و
نرجع فنقول ان من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي
ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي
يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة اما

في الاعيان او في العقل ومطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان
حشوا من الكلام غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شيء لكان ايضا
قولا غير مفيد ما يجهل واقل افادة منه ان تقول ان الحقيقة شيء
الا ان يعني بالشيء الموجود كانك قلت ان حقيقة كذا
حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة ا شيء ما وحقيقة ب شيء
اخر فانما صح هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شيء اخر مخصوص
مخالف لذلك الشيء الاخر كما لو قلت ان حقيقة ا حقيقة وحقيقة ب
حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا الاقتران جميعا لم يفد
فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الموجود اياه البتة
بل معنى الموجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان
او موجودا في الوهم والعقل فان لم يكن كذلك لم يكن شيئا
وان ما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يتابع عليه
هذا ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر
فيه فان عني بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون
كذلك فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في
الاشياء الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر
البتة ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما
ان يكون متصورا في النفس صورة تشير الى شيء خارج فكلا
واما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شيء متحقق في الذهن و
المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب

ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن
اشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه
في الذهن محال وكيف يوجب على المعدوم شيء ومعنى قولنا
ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل للمعدوم ولا فرق
بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود
للمعدوم بل نقول لانه لا يخلو ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما
ان يكون موجودا وحاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا
حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم فلا يخلو اما
ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون
للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف
بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة
معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما
لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم
قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا لشيء اخر فاما ان
لم يكن الصفة موجودة للمعدوم فهو نفي الصفة عن المعدوم
فانه ان لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم فاذا نفينا
الصفة عن المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له
هذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم فلان المعنى اذا
حصل في النفس فقط ولم يشر الى خارج كان المعلوم نفس ما
في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو انه
جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى الخارج و

الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا
الراى ان فى جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا شيئية فى العدم ومن
شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من اقاويلهم التى
لا يستحق فضل الاشتغال بها وانما وقعوا اولئك فيما وقعوا فيه بسبب
جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود فى النفس وان
كانت معدومة ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان
مثلا ان القيمة تكون فهمت القيمة وفهمت تكون وحملت تكون
التى فى النفس على القيمة التى فى النفس بان هذا المعنى انما يصح فى معنى
آخر معقول ايضا وهو ايضا معقول فى وقت مستقبل ان يوصف بمعنى
ثالث معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر فى الماضى
فتبين ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا وجودا ما فى النفس
والاخبار بالحقيقة هو عن الموجود فى النفس وبالعرض عن الموجود
الخارج وقد فهمت الآن ان الشئ بماذا يخالف المفهوم للموجود و
الحاصل وانهما مع ذلك متلازمان وعلى انه قد بلغنى ان قوما يقولون
ان الحاصل يكون حاصلا وليس بموجود وقد يكون صفة الشئ
ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذى وما يدل على غير ما
يدل عليه الشئ فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين واذا اخذوا بالتمييز
بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الآن انه وان
لم يكن الموجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوى على ما تحته فانه
معنى متفق فيه على التقدم والتاخر واول ما يكون للماهية
التى هى الجوهر ثم يكون لما بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذى

او ما نا اليه فنلحقه عوارض مخصة كما قد بينا قبل فلذلك
يكون له علم واحد يتكفل به كما ان الجميع ما هو صحى علما واحدا وقد
يعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق
ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل فى تعريف هذه مما بلغك عن
الاولين قد يكاد يقتضى دورا وذلك لانهم على ما مر لك من فنون
المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا فى حده اما الضرورى
واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك واذا ارادوا ان يحدوا الضرورى
اخذوا فى حده اما الممكن واما المحال واذا ارادوا ان يحدوا
المحال اخذوا فى حده اما الضرورى واما الممكن مثلا اذا حدوا
الممكن قالوا مرة انه غير الضرورى او انه المعدوم فى الحال الذى
ليس وجوده فى اى وقت فرض من المستقبل بمحال ثم ان احتاجوا
الى ان يحدوا الضرورى قالوا اما انه لا يمكن ان يفرض معدوما
او انه الذى اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا
الممكن تارة فى حده والمحال اخرى واما الممكن فقد كانوا اخذوا
قبل فى حده اما الضرورى واما المحال ثم المحال اذا ارادوا ان يحدوه
اخذوا فى حده اما الضرورى بان يقولوا ان المحال هو ضرورى
العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذى لا يمكن ان يوجد او لفظا
آخر يذهب مذهب هذين وكذلك ما يقال من ان الممتنع هو الذى
لا يمكن ان يكون او هو الذى يجب ان لا يكون والواجب هو الذى
هو ان لا يكون او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذى ليس
بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذى ليس بواجب ان يكون

وان لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال فى ذلك فنقدم لك فى ذلك لو نتوطا على ان اولى هذه الثلثة فى ان يتصور اولا هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود ومن تفهمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شى يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذى كان عدم وفى حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذى اومانا اليه فيما سلف آنفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج الى ان يعاد جميع الخواص التى كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته واذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان فان كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التى كانت والوقت اما شى له حقيقة وجود وقد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على ما عرف من مذهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم

فصل فى ابتداء القول فى الواجب الوجود والممكن الوجود وان واجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير مكافى لغيره فى الوجود ولا متعلق بغيره فيه

٣٦

ونعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد من الواجب الوجود والممكن
الوجود خواص فنقول ان الامور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى
العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده
وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشى
هو فى حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
فنقول ان الواجب الوجود بذاته لا علة له وان الممكن الوجود
بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من
جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده
مكافيا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى
وجوب الوجود ويتلازمان وان الواجب الوجود لا يجوز
ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز
ان يكون الحقيقة التى له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم
من تصحيحنا ذلك ان يكون الواجب الوجود غير مضاف ولا
متغير ولا متكثر ولا مشارك فى وجوده الذى يخصه اما ان الواجب
الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة فى
وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشىء فاذا اعتبر بذاته دونه لم
يجب له وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود
فليس واجب الوجود بذاته فتبين انه ان كان للواجب الوجود
بذاته فى ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد ظهر ان
واجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون

یکی از خواص واجب

در کلام لا یجوز ان یکون الحقیقة التی له مشترکا فیها بوجه
یعنی حقیقت واجب مثل حقیقت حیوان و انسان و غیرهما
مشترک فیما بین اشیاء نیست مثل اینها اشتراک معنوی ندارد
پس معلوم میشود از این عبارت وجود باید اشتراک لفظی
داشته باشد در میانه وجود عقلیه اشیاء هم چنانکه بعضی
قائلند است

شئ واجب الوجود بذاته و واجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب
وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد دون غيره وكل ما لا يجوز ان
يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته ولو وجب بذاته
لحصل ولا تاثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده
فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود
باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد
حصل له الوجود متميزا من العدم واذا عدم حصل له العدم
متميزا من الوجود فلا يخ اما ان يكون كل واحد من الامرين
يحصل له عن غيره او لا عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل
عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر
جائز غيره وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصص اما ان
يكفي فيه مهية الامر او لا يكفي فيه مهيته فان كانت مهيته يكفي لاي
الامرين كان حتى يكون حاصلا فيكون ذلك الامر واجب المهية بذاته
وقد فرض غير واجب هف وان كان لا يكفي فيه وجود مهيته
بل امر يضاف اليها وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شئ آخر
غير ذاته لابد منه فهو علته فله علة وبالجملة فانما يصير احد
الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فعلة
هي علة وجودية واما المعنى العدمي فعلة هي عدم العلة للمعنى
الوجودي وهي ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة
وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة

فان كان عن غيره م

وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد
غير مخصص باحد الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود
شئ ثالث يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود
عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام
الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لا يكون مع ذلك قد
يتعين له وجود فلا يكون قد حصل له وجود وهذا مح لا لانه
ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع بعد
مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد فرض
موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب
بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا
لواجب وجود آخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك
موجود مع هذا وليس احدهما علة للآخر بل هما متكافئان
في امر لزوم الوجود لانه لا يخ اذا اعتبر ذات احدهما بذاته دون
الآخر اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان
كان واجبا بذاته فلا يخ اما ان يكون له وجوب ايضا باعتبار
مع الثاني فيكون الشئ واجب الوجود بذاته و واجب الوجود
لاجل غيره وهذا مح كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب
بالآخر فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الآخر ويلزمه بل لا
يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد
الآخر هذا واما ان لا يكون واجبا بذاته فيجب ان يكون باعتبار
ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود فلا يخ اما ان

يكون الآخر كذلك او لا يكون فان كان الآخر كذلك فلا يخلو
اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد
امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب
الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب الوجود
وليس من نفسه او من ثالث سابق كما قلنا في وجه سلف بل
من الذي يكون منه كان وجوب الوجود لهذا شرطا فيه
وجوب وجود ما يحصل بعد في وجوب وجوده بعديته بالذات
الذي وجوب وجوده موقوف على وجوب وجوده فلا يحصل
له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من
ذلك وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من
ذلك وهو في حد الامكان ويكون ذات ذلك في حد الامكان
مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من
هذا بل الوجوب فيكون العلة لهذا امكان وجود ذلك و
امكان وجود ذلك ليس علته هذا فيكونان غير متكافئين
اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات ثم يعرض شيء آخر
وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود
هذا لم يتعلق وجود هذا بوجوده بل بامكانه فيجب ان يجوز وجوده
مع عدمه وقد فرضنا متكافئين هف فاذن ليس يمكن ان يكونا
متكافئي الوجود في حال الا يتعلقان بعلة خارجة بل يجب
ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب
خارج آخر يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او توجب

العلاقة بايجابهما والمضافان ليس احدهما واجبا بالآخر
بل مع الآخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما وايضا المادتان
او الموضوعان الموصوفان بهما ليس يكفي وجود المادتين او
الموضوعين لهما واحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه
لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته
هو ان يكون مع الآخر فوجوده بذاته يكون غير واجب
فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا ليس علته مكافئة في الوجود
فيكون اذن علته امرا آخر فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة
التي بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا يكون فيكون المعية طارئة
على الوجود الخاص لاحقة له وايضا فان الوجود الذي يخصه
لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة متقدمة ان
كان معلولا فحينئذ اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث
يكافئه بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين
بل علة ومعلولا ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما
كالاب والابن واما ان يكونا متكافئين من جملة ما يكون الامران
ليس احدهما علة للآخر ويكون العلاقة لازمة لوجودهما فيكون
العلة الاولى للعلاقة هي امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت
والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين
او اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون الذي بالعرض علة لا محالة
فيكونان من حيث التكافؤ معلولين

فصل في ان واجب الوجود واحد

ونقول ايضا ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة

والا فليكن كثيرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخ اما ان
يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر
البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته
بالذات ويخالفه بانه ليس هو وهذا خلاف لا محالة فيخالفه
في غير هذا المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيهما غير مختلف
وقد قارنه شئ به صار هذا هذا او قارنه نفس انه هذا
او في هذا ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر بل ما به صار
ذاك ذاك او نفس ان ذاك ذاك وهذا تخصيص ما قارن
ذلك المعنى وبينهما مباينة فاذن كل واحد منهما يباين الآخر به
وليس يخالفه في اصل المعنى فيخالفه في غير المعنى والاشياء التي
غير المعنى ويقارن المعنى الاعراض واللواحق الغير الذاتية
وهذه اللواحق فاما ان يعرض لحقيقة الشئ بما هو تلك الحقيقة
او لوجوده بما هو ذلك الوجود فيجب ان يتفق الكل فيه وقد
فرض انها مختلفة فيه هف واما ان يعرض له عن اسباب خارجة
لا عن نفس مهيته فيكون لولا تلك العلة لم يعرض فيكون لولا تلك
العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة كانت الذوات واحدة
او لم تكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب
الوجود وذلك بانفراده واجب الوجود فيكون وجوب وجود
كل واحد منهما الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد
قيل ان كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود
بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل واحدة

من هذه

من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها ممكن الوجود في حد
ذاتها وهذا مح ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي
بعدما يوافقه في المعنى فلا يخ ذلك المعنى اما ان يكون شرطا في
وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود
فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم
يكن شرطا في وجوب الوجود فوجوب الوجود متقرر وجوب
وجود وهو داخل عليه عارض مضاف اليه بعدما تم ذلك وجوب
وجود وقد منعنا هذا وبينا فساده فاذن لا يجوز ان يخالفه
في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه آخر وهو ان انقسام
معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخ من وجهين اما ان يكون على
سبيل انقسامه بالفصول لا يدخل في حدها بقام الجنس فهي لا تفيد
الجنس حقيقته وانما تفيده القوام بالفعل وذلك كالناطق
فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية بل يفيده القوام
بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب
الوجود ان صحت بحيث لا تفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب
الوجود بل تفيده الوجود بالفعل وهذا مح من وجهين احدهما
انه ليس حقيقة وجوب الوجود الا نفس تاكد الوجود لا
كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تاكد الوجود والوجود لازم
لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب
الوجود هي افادة شرط من حقيقته ضرورة وقد منع جواز
هذا ما بين الفصل والجنس والوجه الثاني انه يمنع ان يكون

حقيقة وجوب الوجود متعلقة فى ان يحصل بالفعل يوجب له
فيكون المعنى الذى به يكون الشئ واجب الوجود يجب وجوده
بغيره وانما كلامنا فى وجوب الوجود بالذات فيكون الشئ الواجب
الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر
ان انقسام وجوب الوجود الى تلك الامور لا يكون انقسام المعنى
الجنسى الى الفصول فتبين ان المعنى الذى يقتضى وجوب الوجود
لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول او اعراض فبقى ان يكون
معنى نوعيا فنقول ولا يجوز ان يكون نوعيته محمولة على كثيرين لان
اشخاص النوع الواحد كما بينا اذا لم يختلف فى المعنى الذاتى وجب ان
يكون انما اختلف بالعوارض وقد منعنا امكان هذا فى وجوب
الوجود وقد يمكن ان يبين هذا بنحو من الاختصار ويكون الغرض
راجعا الى ما اوردنا فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشئ
وموجودا له فاما ان يكون واجبا فى هذه الصفة اى فى وجوب
الوجود ان يكون عين هذه الصفة موجودة لهذا الموصوف فيمتنع
الواحد منها ان يوجد وجودا لا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد لغيره
فيجب ان يوجد له وحده واما ان يكون وجودها له ممكنا غير واجب
فيجوز ان يكون هذا الشئ غير واجب الوجود بذاته وهو واجب
الوجود بذاته هف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان
قال قائل ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للآخر فكونه
صفة للآخر لا يبطل وجوب كونه صفة له فنقول كلامنا فى تعيين
وجوب الوجود صفة له من حيث هو له من حيث لا يلتفت فيه

الى الآخر فذلك ليس صفة للآخر بعينه بل شابها الواجب فيها
ما يجب فى تلك بعينها وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد منها
واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما
هو واجب الوجود فهو بعينه وليس غيره وان كان كونه واجب
الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لانه هو بعينه
اما ان يكون امرا لذاته او لعلة وسبب وموجب غيره فان كان
لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا
بعينه وان كان لعلة وسبب وموجب غيره فلكونه هذا بعينه سببا
فلخصوصية وجوده المفرد سبب فهو معلول اذن واجب الوجود
واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد ليس كاشخاص
تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد
هذا ايضاحا فى مواضع اخر فهذه الخواص التى يختص بها واجب الوجود
واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصته وهو انه يحتاج
ضرورة الى شئ آخر يجعله بالفعل موجودا وكل ما هو ممكن الوجود
فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب وجوده
بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده
عن غيره ليس دائما بل فى وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون
له مادة تتقدم وجوده بالزمان كما سنوضحه والذى يجب وجوده
بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذى له باعتبار ذاته
غير الذى له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا فى الوجود
فلذلك لا شئ غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة و

الامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وضرب زوج تركيبي

فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاوايل في المقدمات الحقة

اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدايم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دايما والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دايما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي ينتهي اليه كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يبين به كما بيناه في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء الا من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثلا لانه لا يكون حصل له حال التناقض وشرايطه ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير

غالب شدن بحجت و دليل

ابدا انما هو في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضربا من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في انفسها واعرف عند العقل من النتيجة فيكون تاليفها تاليفا منتجا وقياس كذلك بالقياس وهو ان يكون حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صدقا وان كان صدقا لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه بتاليف صحيح مطلق او عنده وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لانه قد اورد فيه ما اذا وضع وسلم لزم ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت فالقياس الذي يلزم مقتضاه بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة في انفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المخاطب مقدماته فيلزم النتيجة ومن المحاجين السوفسطائي الذي غرضه المماراة يضطر الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف لا محالة باشياء واعتراف بانها ينتج عليه واما المتحير فعلاجه حل شبهته وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع فيه اما لما يراه من تخالف الافاضل الاكثرين ويشاهد من كون راي كل واحد

منهم مقابلة لرأي الآخر الذي يجد قربا له لا يقصر عنه فلا يجب عنده ان
يكون احد القولين اولى بالتصديق من الآخر واما لانه سمع من المذكورين
المشهورين المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة
كقول من قال ان الشيء لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا
وجود للشيء في نفسه بل بالاضافة فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا
بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير الشادي لقوله واما لانه قد اجتمع عنده
قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان يختار واحدا منها ويزيف
الآخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء من وجهين احدهما
حل ما وقع فيه من الشك والثاني تنبيهه التام على انه لا يمكن ان يكون
بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعرفه ان الناس
ناس لا ملائكة ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافئين في الاصابة ولا
يجب اذا كان الواحد اكثر صوابا في شيء من آخر ان لا يكون الآخر اكثر صوابا
منه في شيء آخر وان يعرفه ان اكثر المتفلسفين تعلم المنطق وليس يستعمله بل يعوّل
آخر الامر فيه الى القريحة فيركبها ركوب الراكب من غير كف عنان او خبط خطام
وان من الفضلاء من يرمز ايضا برموز ويقول الفاظا ظاهرها مستشنع او
خطاء وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة
غلط او سهو هذه وتيرتهم فبهذا يزيل شغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء
ثم يعرفه فيقول انك اذا تكلمت فلا يخ اما ان تقصد بلفظك نحو شيء من الاشيا
بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج هذا من جملة
المسترشدين المتحيرين وناقض الجالح نفسه وليس لكلام معه هذا الضرب
من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد

وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة محدودة فعلى كل
حال قد جعل اللفظ دالا على اشياء باعيانها لا مدخل في تلك الدلالة لغيرها
فان كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد
وان لم يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد
من تلك الجملة اسما فهذا ايسلمه من قام مقام المسترشدين المتحيرين
واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فاللاانسان
اعني ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من
الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان لا يكون الذي يدل عليه
اسم اللاانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان فيكون لا محالة
الانسان والزورق والحجر والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض
والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم
الانسان وكذلك حال المفهوم من الفاظ هذه فيلزم من هذا ان
يكون كل شيء كل شيء وان يكون ولا شيء من الاشياء نفسه وان لا
يكون للكلام مفهوم ثم لا يخ اما ان يكون هذا حكم كل لفظ وحكم
كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة
وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل شيء فقد عرض ان لا خطاب
ولا كلام بل لا شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء فقد يتميز
الموجبة من السالبة وفي بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل
عليه بالانسان غير ما يدل عليه باللاانسان وحيث لا يتميز مثلا
كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون كل شيء هو لا ابيض
فهو ابيض وكل شيء هو ابيض فهو لا ابيض فالانسان اذا كان له مفهوم

متميز فان كان ابيض فهو ابيض لا ابيض الذي هو لا ابيض واحد و
اللا انسان كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللا انسان
غير متميزين فهذا وامثاله قد يزيح علة المتحير المسترشد في ان يعرف ان
الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان معا وكذلك ايضا قد يبين له
انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا في شيء كان ذلك الشيء
ليس لا انسان مثلا وليس ايضا بلا انسان فيكون قد اجتمع الشيء الذي هو
اللا انسان وسالبه الذي هو لا لا انسان وقد بينا على بطلانه فهذه الاشياء
وما اشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه ويحل الشبهة المقابلة من قياسات
المتحير يمكننا ان نهديه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار اذ
النار واللا نار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللا وجع واحد وان
يمنع الطعام والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدا الذي
ذببنا عنه من يكذبه هو اول مبادي البراهين وعلى الفيلسوف ان
يذب عنه ومبادي البراهين تنفع في البراهين والبراهين تنفع
في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة جوهر الموضوعات التي
كانت فيما سلف يعرف بالحد فقط فما يلزم الفيلسوف فههنا ان يحصله
فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا لكن قد يشكك على
هذا انه ان تكلم في هذا على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك الذي يتكلم فيه صاحب
العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانيا فنقول ان هذه
التي كانت موضوعات في علوم اخرى يصير عوارض في هذا العلم لانها احوال تعرض للموجود
واقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم آخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت
الى علم آخر وقسم هذا العلم نفسه الى جوهر وعرض يكون خاصة له فيكون

موضوع

ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما
او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا
العلم بل قسما من م

موضوعه فيكون نحوا ما عارضا لطبيعة موضوعه الذي هو الموجود بان
صار ذلك الجوهر دون شيء آخر لطبيعة الموجود ان يقارنها ويكون
هو فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او عرضا
فانه ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما او موضوع ما على ما قد بينت
قبل هذا فيما سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور
والحد حدا ولا تصورا ولا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى
يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا

المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه

نقول كلاما كليا فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان
انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض
لا تحد ولا تدرك لان ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات
فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك على قسمين احدهما
الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجودا
لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء وهو الموجود
في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه
الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر فاذا كان ما اشرنا
اليه في القسم الاول موجودا في موضوع فذلك الموضوع لا يخلو ايضا
من احد هذين الوصفين فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض
في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع فيرجع البحث
الى الابتداء واستحال ذهاب ذلك الى غير النهاية كما سنبين في مثل هذا
المعنى خاصة فيكون لا محالة بآخره فيما ليس في موضوع فيكون في جوهر
فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا او غير متقوم بالعرض فيكون الجوهر

لان الموجود

هو المقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض فليس ذلك بمستنكر
فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل المسطح في البسيط
وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك
كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع
والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا وهو قايم بنفسه ثم
قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة ان يكون شي من الاشيا جوهرا
وعرضا معا بالقياس الى شيين فقال ان الحرارة عرض في غير جسم
النار لكنها في جملة النار ليست بعرض لانها موجودة فيها كجزء وايضا
ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى فاذن وجودها في النار
ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض
فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير قد اشبعنا القول
فيه في اوايل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه
هناك فنقول قد علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا وان
الموضوع يعني به ما صار بنفسه وبنوعيته قايما ثم صار سببا لان
يقوم به شي فيه ليس كجزء منه وان المحل شي يحله شي فيصير بذلك
الشي بحال ما فلا يبعد ان يكون الشي موجودا في المحل ويكون ذلك
المحل لم يصر بنفسه نوعا قايما كاملا بالفعل بل انما يحصل قوامه من ذلك
الذي حله وحده او مع شي اخر او اشيا اخرى اجتمعت فصيرت
ذلك الشي موجودا بالفعل وصيرته نوعا نفسه وهذا الذي يحل هذا
المحل يكون لا محالة موجودا لا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح
ان يقال انه في شي الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء فكان الموضوع

ما يكون

ما يكون فيه الشي ليس كجزء منه وهو في المحل ليس كشي حصل في شي ذلك
الشي قايم بالفعل نوعا ثم تقيم الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتقوم
بالفعل بتقويم ما حله او جعلناه انما يتم له به نوعيته اذا كانت نوعيته
انما يحصل كلا او يصير له نوعيته باجتماع اشيا جملتها يكون ذلك النوع فبين
ان بعض ما في المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشي الذي هو في محل
دون موضوع فذلك علينا الى قريب واذا اثبتناه فهو الشي الذي نخصه في مثل
هذا الموضع باسم الصورة وان كنا قد نقول لمعنى ايضا صورة باشتراك
الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع هو المسمى جوهرا فالصورة ايضا
جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل اخر فلا يكون في موضوع لا محالة
لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل ولا ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا
جوهر وقد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود ان واجب الوجود لا
يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والكثرة في وجوده لا يكون واجب الوجود
فمن هذا يعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها في انفسها ممكنة الوجود
وان لها لا محالة سببا يوجب وجودها فنقول اولا ان كل جوهر اما ان
يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم فاما ان يكون جز جسم
واما ان لا يكون جز جسم بل يكون مفارقا للاجسام بالجملة فان كان
جز جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا
ليس جز جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى
نفسا او يكون متبريا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن في اثبات
كل واحد من هذه الاقسام **فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه**
واول ذلك المعرفة بالجسم اما بان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس

مولفا من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه
فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب
ان ننظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض
والعمق يفهم منه اشياء مختلفة فتارة يقال طول للخط كيف كان
وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا وتارة
يقال طول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كان خطا او غير
خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم
او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص
البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق
ايضا قد يقال بمثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال لما ماخوذا
ابتداؤه من فوق حتى ان ابتدأ من اسفل سمي سمكا فهذه هي الوجوه
المشهورة في هذا وليس يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة
ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم يتحرك وليس
من شرط الكرة في ان يصير جسما ان يكون متحركا حتى يظهر فيها محور
او خط آخر فانه يتحقق جسما بما يتحقق الجسمية ثم يعرض له او يلزمه الحركة
وايضا الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه
انما يجب فيه من حيث كونه متناهيا وليس يحتاج في تحققه جسما في
معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا بل التناهي عارض لازم له ولذلك
لا نحتاج في تصورنا للجسم حين نتصور الجسم ومن تصور جسما غير
متناه فلم يتصور جسما الا جسما ولا يتصور عدم التناهي الا للمتصور جسما
لكنه اخطا كمن قال ان الجسم اله فقد اخطا في التصديق ولم يخطئ

في تصور بسيطيه وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم
في تحققه جسما ان يكون له سطح فقد يكون جسم يحيط به سطح واحد
وهو الكرة وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون جسما ان يكون
له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا جسم مع انه محاط بسطوح ستة
ومع ذلك فليس فيه ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق
باحد المعاني ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت
السماء حتى يعرض له الجهات لاجل جهات العالم ويكون له طول وعرض
وعمق بمعنى آخر وان كان لا بد من ان يكون اما سماء واما في سماء
فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل
على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا
كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة
بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل نعني هذا الرسم للجسم ان
هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون
ذلك المبتدا هو الطول ثم يمكنك ان تفرض فيه ايضا بعدا آخر
مقاطعا لذلك البعد على قوايم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض
ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين البعدين على قوايم
يلتقي الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض بعدا عموديا
بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي
يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم
في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل
على انه من شانه ان يفرض فيه هذا القسم وهكذا يجب ان نعرف

الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو بها هو ما هو ثم سائر الابعاد
المفروضة فيه بين نهاياته ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة
له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما
لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها
بشكل افترض لها ابعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة
ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحدا بالشخص بذلك
الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة لتلك بالعدد
فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فانا نقول ان كان جسم كالفلك
مثلا تلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى
حافظة لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار
وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف
جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له
او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث
جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وهذه
اشياء قد شرحناها بوجه ابسط في موضع آخر يحتاج ان تتعين
وهذا انما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد
فيختلف مقدار جسميته وجسميته التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير
فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي فاما ان
يقصد به صورة هذا من حيث هو محدود ومقدر ماخوذة في النفس
ليس في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من

حيث له اتصال محدود كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض
في ذاته لهذا الجسم الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته
وسنوضح القول فيما بعد وننظر في ان الاتصال كيف يكون له وكيف
يكون للجسم الطبيعي فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم ويكفي
في اثبات ذلك المشاهدات فان لقائل ان يقول ان الاجسام المشاهدة
ليس شيء منها هو جسم واحد فقط بل هي مؤلفة من اجسام وان الاجسام
الوحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان تنقسم بوجه من الوجوه
وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على
اسهل المذاهب نقضا وهو مذهب من خالف بينها بالاشكال
فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها متشاكلة فيجب ان يبطل
مذهبه ومراده بما اقول فنقول ان جعل صغار الاجسام لا قسمة
فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى تصير كالنقطة جملة فان ذلك الجسم
يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تأليف الجسم المحسوس عنه
وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان يفرز قسم منه
عن قسم لكن ليس يطيع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن
فرضهما فيه توهما فنقول لا يخ اما ان يكون حال ما بين القسمين
التي هي مخالفة لحال ما بين الجزء والجزء في ان الجزءين لا يلتحمان
وان القسمين لا يفترقان امرا لطبيعة الشيء وجوهره او بسبب
من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج
بعد الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يتقوم به الطبيعة والجوهر
بالفعل كالصورة للمادة والمحل للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان

سببا لا يتقوم به فمايز من حيث الطبيعة والجوهران يكون بينهما
التيام عن افتراق وافتراق عن التيام فيكون هذه الطبيعة الجسمية
باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لا ينقسم بسبب من خارج وهذا
القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يتقوم به
كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعته ومهيته او تقوما
في وجوده بالفعل غير داخل في مهيته ويختلف فيه فيعرض اول ذلك
ان هذه الاجسام مختلفة الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا
ان طبيعة الجسمية التي لها لا تكون مستحيلا عليها ذلك وانما يستحيل
عليها ذلك من حيث صورة نوعها ونحن لا نمنع ذلك ونجوز ان
يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قايما نوعها لا يقبل القسمة ولا الا
تصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي نحتاج اليه ههنا هو ان
يكون طبيعة الجسمية لا يمنع ذلك بما هي طبيعة الجسمية فنقول ولا قد
تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام
ففي طباع الجسمية ان يقبل الانقسام فيظهر من هذا ان صورة الجسم
[illegible] الابعاد قايمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي الاتصالات
انفسها او شيء يعرض للاتصال على ما سيحقق وكيف شاء يعرض
لها الاتصال فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء
التي عرض لها الاتصال والشيء الذي هو الاتصال نفسه او المتصل
بذاته فيستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل ذلك البعد وحصل
بعدان اخران وكذلك اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى
الذي هو فصل لا عرض وقد بينا هذا في موضع اخر فقد حدث بعد

اخر وبطل كل واحد مما كان بخاصيته ففي الاجسام اذن شيء
موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير
المحدودة وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية
فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شيت فهو بالقوة
ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل
شيئا اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل فصورة الجسم
تقارن شيئا اخر غيره له في انه صورة فيكون الجسم جوهرا مركبا من
شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له بالفعل هو
صورته والذي عنه بالقوة هو مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسئل
ويقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل
وهي مستعدة ايضا فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى
ليس شيئا اخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها
شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس
معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس
يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل
شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل
شيء فصورته التي يظن له هي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة
للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة الا ان يطرا عليه
حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها واعتبار
وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة الهيولى الى
هذين المعنيين انسب نسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة

بالفعل

بالقوة والاثبات ههنا هو امر وامّا انه ليس في موضوع

المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة
الجسمية من حيث هي صورة الجسمية محتاجة الى مادة ولان
طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف
فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان تتنوع بفصول تدخل
عليها بما هي جسمية فان دخلتها فصول تكون امورا تنضاف اليها
من خارج وتكون ايضا احدى الصور المقارنة للمادة ولا تكون
حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية اذا
خالفت جسمية اخرى فتكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة
او هذه لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية وليس
هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان
يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد الذي ليس هو شيئا محصلا
ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون تحصله
بان ينضاف اليه شيء من خارج فيكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية
او العددية تردف بها طبيعة قائمة مشارا اليها ينضاف اليها طبيعة
اخرى فتنوع بها بل تكون طبيعة الاثنينية من نفسها هي العددية
التي يحمل على الاثنينية ويختص بها والطولية نفسها هي المقدارية
التي يحمل عليها وتختص بها واما ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا انضاف
اليها صورة اخرى لا تكون تلك الصورة التي تظن فصلا والجسمية
باجتماعهما جسمية بل تكون الجسمية احديهما متحصلة في نفسها متخصصة
فانا نعني ههنا بالجسمية التي كالصورة لا التي كالجنس وقد
عرفنا الفرق بينهما في كتاب البرهان وسياتيك ههنا ايضاح وبيان

لهذا على انك قد تحققت مما تبين لك الفرق بينهما فما كان كالمقدار
يجوز ان يكون انواعه تختلف بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق
لا يتحصل له ذات متقررة الا ان يكون خطا او سطحا فاذا تحصل
خطا او سطحا جاز ان يكون للخط لذاته مخالفة للسطح بفصل هو
محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها
فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس يحصل نوعيتها شيء ينضم اليها حتى
لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان
يكون متحصلا في انفسنا الا مادة واتصال فقط وكذلك اذا اثبتنا
مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل لنا الا باضافته
اليه وقرنه به بل بحجة اخرى بين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده
فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان
البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى متخصصا تم تخصيصه
الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في المادة واما المقدار
مطلقا فيستحيل ان يتحصل طبيعته مشارا اليها الا ان يجعل بالضرورة
خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد
مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على سبيل ان ذلك شيء لا يوجد
الا من دونه بالفعل وان كان متحصل الذات فان هذا ليس كذلك
بل الجسمية تتصور انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها
وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب
التي له ان يوجد بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فلذلك المقدار
لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له

لايخرجه الى ان يصير بحصولها غير المقدار فيجوز ان يكون المقدار

يخالف مقدارا في امر له بالذات واما صورة الجسمية من حيث هي

جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا

يخالف مجرد جسمية بمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية

وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز

اذن ان يكون جسمية محتاجة الى المادة وجسمية غير محتاجة

الى المادة واللواحق الخارجة لا تغنيها عن الحاجة الى المادة

بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما يكون للجسمية

ولكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من

حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة

وصورة **فصل في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة** ونقول

الآن ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد بالفعل متعرية عن

الصورة ومما يوضح لك بسرعة انا بينا ان كل وجود يوجد منه شيء

بالفعل يحصل قائم وايضا استعداد لقبول شيء آخر فذلك الموجود مركب

من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة

وايضا انها فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها

وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون فان كان لها وضع

وحيز ويمكن ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرضنا لا مقدار

لها وان لم يمكن ان ينقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها

خط ولا يجوز ان يكون منفردة الذات متحيزة على ما علمت في مواضع

وان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر

المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك

هو الى كمال مقدار ما متحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة

وحصل لا محالة مع تقدّره في حيز مخصوص فيكون قد صادفه المقدار

مختصا بحيز والا لم يكن حيز اولى به من حيز فقد صادفه المقدار

حيث انضاف اليه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه فرض ان لا يكون

محسوسا وقد فرض غير متحيز البتة هف ولا يجوز ان يكون التحيز قد

حصل له دفعة مع قبول المقدار لان المقدار ان وافاه وليس هو في

حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز ولم يكن يوافيه في حيز مخصوص

من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون حينئذ لا حيز له وهذا محال

وبهذا يظهر ظهورا اكثر في نوع منا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل

فيها صورة تلك المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها ويلبث في حيز او يجوز

ان يكون المدرة يحصل في كل حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة

فان المدرية لا يجعلها شاغلة لكل حيز لنوعه ولا يجعلها اولى بجهة

من حيزها دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة مخصوصة

من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة مخصوصة ولا مخصص لها

بها من الاحوال اذ ليست الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك

الا الحصول في اي جهة كان من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض

وقد علمت ان مثل هذا الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون

بسبب وقوعه بالقرب منه بقسر قاسر خصص ذلك القرب بجهة

الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة او حدوثه في الابتداء هناك

وبذلك القرب ووقوعه فيه بنقل ناقل لذلك تخصص وقد اشبع الكلام

الكلام

مقدار

تقرره

لاجهة قد صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون

او يكون في كل حيز يمكن ان يكون له لا يتخصص بجهة وهذا محال

في هذا فالهيولى التي للمدرة لا تختص بعد التجريد ثم الصورة المدرية
بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة لتلك
المناسبة لا لنفس كونها هيولى اولا وفي نفس اكتسابها الصورة ثانيا
تخصصت بها وبتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبوله
المقدار كماله لا دفعة بل انبساط وعلى ان كل ما من شانه
ان ينبسط فله جهات وكل ما له جهات فهو ذو وضع وحيز
فيكون ذلك الجوهر ذا وضع
وقيل لا وضع له ولا حيز وهف والذي اوجب هذا كله
فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية فتمتنع ان يوجد بالفعل
الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات لا حيز لها بالقوة
ولا بالفعل يقبل لكم فتبين ان المادة لا يبقى مفارقة وايضا فانها
لا تخ اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا بلة
للشيء لا يعري عن معقول لها واما ان يكون لها وجود خاص متقوم
بالجوهر انه يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم
او قد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون المقدار الجسماني هو الذي عرض له وصير
ذي حيز ثم
ذاته بحيث له بالقوة اجزاء بعدما ان لذاته ان يتقوم جوهرا
في نفسه غير ذي حيز ولا كمية ولا قبول قسمة فان كان وجودها
الخاص الذي به يتقوم لا يبقى عندا تكثر اصلا فيكون ما هو متقوم
بانه لا جزء له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان يبطل
عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه وان كانت تلك
الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى بل لامر آخر فيه ويكون ما
فرضناه وجودا خاصا ليس وجودا خاصا به يتقوم فيكون خ

لايعرجه

للمادة صورة عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل وصورة
اخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين
شيء مشترك هو القابل للامرين من شانه ان يصير كثيرا وليس
في قوته ان ينقسم اعني القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض
الآن هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما
بالعدد غير الآخر وحكمه انه يفارق الصورة الجسمانية فيبقى
كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه
لم ينقسم الا انه ازيل عنه الصورة الجسمانية حتى يبقى جوهرا
واحدا بالقوة والفعل فلا يخ اما ان يكون هذا الذي بقي
جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي جزء الذي بقي كل
مجردا او يخالفه فان خالفه فلا يخ اما ان يكون لان هذا
بقي وذاك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص
هذا بكيفية او صورة لا يوجد لذلك او يختلفان بالتفاوت
بعد الاتفاق في المقدار او بالكيفية او غيره لكن فان بقي احدهما
وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة فانما اعدم احدهما
برفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الآخر لذلك بعينه
وان اختص هذا بكيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة
الا مفارقة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم
هذه الحالة فيجب ان يكون حال الآخر كذلك فان قيل ان
الاولين وهما اثنان يتحدان فيصيران واحدا فنقول
ومحال ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا وكل واحد منهما

ومرة اخرى وفي قوته ان

فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية

موجود فهما اثنان لا واحد وان اتحدا واحد بما معدوم والآخر
موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وان عدما جميعا بالاتحاد
وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين وبينهما
الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة
واما ان اختلفا بالتفاوت في القدر وغير ذلك فيجب ان يكونا
وليس لهما صورة جسمانية لهما صورة مقدارية وهف وان لم
يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل
عنه ما هو غيره وهو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه
مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا هف اعني
ان يكون حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة اعني
ان يكون لو كان الشيء لم ينقص بان يوخذ شيء منه كما اذا
اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه شيء وحكمه وقد اضيف
اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين
ففي طباع ذاته استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه ربما يمنع
عنه بعارض غير استعداد الذات وذلك الاستعداد محال الانفكاك
المقدار لها لذات فبقي ان المادة لا تعرى عن الصورة الجسمية ولان
هذا الجوهر انما صار كما بمقدار يحله فليس كم بذاته فليس يجب ان
يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان
كانت الصورة الجسمانية واحدة ونسبة ما هو غير متجز ولا متكمم
في ذاته بل انما يتجزى ويتكمم بغيره الى اي مقدار يجوز وجودها نسبة
واحدة والا فله مقدار في ذاته يطابق وما ساواه دون ما يفضل

عليه فتبين من هذا انه يمكن ان تصغر المادة بالتكاثف وتكبر
بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها
بسبب تقتضي الوجود ذلك المقدار وذلك السبب لا يخ
اما ان يكون الصور والاعراض التي تكون في المادة او سببا
من خارج فان كان سببا من خارج فاما ان يفيد ذلك
المقدار المقدر بتوسط امر آخر او بسبب استعداد خاص فيكون
حكم هذا وحكم القسم الاول واحدا يرجع الى ان الاجسام
لاختلاف احوالها تختلف مقاديرها واما ان لا يكون
الافادة بسبب ذلك وبتوسطه فيكون الاجسام متساوية
الاستحقاق للكم ومتساوية الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك
ايض فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون
حجم الا لامر واعني بذلك الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة
ان يصورها المتصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان يختلف
بالنوع مطلقا ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف ليس
بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد يقارن الاختلاف
في النوع لكن بين الاختلاف بالنوع مطلقا وبين الاختلاف
بالاشد والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علم
ان الهيولى قد يتهيأ بعينها المقادير مختلفة وهذا ايض مبدأ
للطبيعيات وايض فان كل جسم يختص لا محة بحيز من الاحياز
وليس له حيزه الخاص به بما هو جسم والا لكان كل جسم
كذلك فهو اذن لا محة مختص به لصورة ما في ذاته وهذا بين

وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات فيكون لصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم قابل له واما ان يكون قابلا لها بسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود

فصل في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخ اما ان يكون بينهما علاقة المضاف فلا يعقل ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الآخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون فيه شيء بالفعل الا بحث ونظر نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة الى مستعد له وبينهما علاقة الاضافة لكن كلامنا في مقايسة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من الاضافة او يلزمهما وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك فلا يخ اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة

امرين متكافئي الوجود وليس احدهما علة للآخر ولا معلولا له ولكن لا يوجد احدهما الا والآخر يوجد وكل شيئين ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر ثم بينهما هذه العلاقة فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات بل يكون امرا معه حتى ان يكون رفعا لا يخ عن ان يكون مع رفع لا رفعا موجبه رفع ان كان ولا بد وقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علته فقد بان لك هذا قبل في مواضع الأخر على التفصيل وسنزداد ايضاحا في خلل ما نفهمه واما الآن فقد علمت ههنا انه فرق بين ان يقال في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء وبين ان يقال لا بد من ان يكون مع رفعه رفع شيء فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين المذكورين علة لرفع الآخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع الآخر فلا يخ اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما او يجب عن رفع شيء ثالث حتى انه لولا رفع عرض لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا او لا يكون شيء من ذلك فان لم يكن بل كان ليس يرتفع هذا الامر ذلك وذلك الامر هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتهما فطبيعة كل واحد منهما متعلقة في الوجود بالفعل بالآخر فاما ان يكون ذلك لماهيتيهما فيكون مضافة وقد بان انها ليست بمضافة واما ان يكون في وجودها وبين ان مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في ماهيته ممكن الوجود لكنه يصير بغيره واجب الوجود فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الآخر وقد بينا هذا فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه بشيء ثالث ويكون في آخر الامر اذا ارتقينا الى العلل

بشئ ثالث ويكون ذلك الشئ الثالث من حيث هو علة بالفعل
لوجوب وجودهما لا يتّضح رفع احدهما الا برفع كونه علة
بالفعل فيكون هذان انما يرتفعان برفع سبب ثالث وقد قلنا
ليس كذلك هف فقد بطل هذا وبقى احد القسمين الاخرين
فان كان رفعهما بسبب رفع شئ ثالث حتى يكونا هما معلولاه
فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة
ذات الاخر فانه لا يخ اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده
عن العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة
القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا مح فقد بان ان هذا
مستحيل فيما سلف من اقاويلنا واما ان يكون احدهما بعينه
اقرب الى هذا الثالث فيصير هو العلة الواسطة والثانى هو
المعلول ويكون الحق هو القسم الثانى الذى قلنا ان العلاقة
بينهما علاقة يكون بها احدهما علة والاخر معلولا واما
اذا كان رفع احدهما يوجب رفع ثالث يجب عن رفعه
رفع الثانى منهما فقد صار احدهما علة للعلة وعلة العلة
علة والامر يتقرر فى اخره على ان يكون احدهما معلولا والاخر
علة فلننظر الآن ايهما ينبغى ان يكون العلة منهما فاما المادة
فلا يجوز ان تكون هى العلة لوجود الصورة اما اولا فلان
المادة انما هى مادة لان لها قوة التهيؤ والاستعداد والمستعد
بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له ولو كان
سببا لوجب ان يوجد ذلك دايما له من غير استعداد واما

ثانيا فلانه من المستحيل ان يكون ذات الشئ سببا لشئ بالفعل وهو بعد
بالقوة بل يجب ان تكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا لشئ اخر
سواء كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعنى ولو لم يكن البتة
موجودا الا وهو سبب للثانى والا ان يتقدم به الثانى بالذات ولذلك
يكون متقدما بالذات وسواء كان ما هو سبب له يقارن ذاته او يكون مفارقا
ذاته فانه يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئ مما يكون عنه وجود
شئ يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ مما يكون عنه وجود
الشئ يكون مباينا لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث
يوجب وجود القسمين جميعا فاذا كانت المادة سببا للصورة فيجب ان يكون
لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا منعا ليس بناؤه على
ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا ملتزما لمقارنة الصورة بل على ان ذاته
يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق
واما ثالثا فانه اذا كانت المادة هى العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف
لها فى ذاتها وما يلزم عن الشئ الذى لا اختلاف فيه البتة فكان يجب ان
تكون الصورة المادية لا اختلاف فيها فان كان اختلاف فبالامور يختلف
من احوال المادة فيكون تلك الامور هى الصور الاولى فى المادة ويعود الكلام باصله
جذعا فان كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة وشئ اخر مع المادة
ليس فى المادة حتى لا تكون المادة وحدها العلة القريبة بل المادة وشئ اخر
فيكون ذلك الشئ الاخر والمادة اذا اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة
فى المادة وان كان شئ غير ذلك الاخر واجتمع مع المادة حصلت صورة غير
تلك الصورة المعينة فتكون المادة فى الحقيقة لها قبول الصورة واما خاصية

كل صورة فانما يكون عن تلك العلل وانما يكون كل صورة هي هي بخاصيتها
فتكون علة وجود كل صورة بخاصيتها هي الشي الخارج ولا يكون للمادة في تلك
الخاصية صنع وانما كان تلك الصورة موجودة وجودها بتلك الخاصية
فتكون لا صنع للمادة في خصوصية كل صورة الا انها لا بد منها في ان توجد
الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلة فيبقى لها القبول فقط فقد بطل
ان تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد بقي ان تكون الصورة
هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر هل يمكن ان تكون الصورة وحدها هي
التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي لا تفارقها مادتها فذلك جائز
فيها واما الصورة التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا
يجوز ذلك فيها لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة
تعدم بعد عدمها وتكون للصورة المستانفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان
يكون تلك المادة حادثة ولكن يحتاج لها الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون
علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون المادة انما يفيض وجودها
من ذلك الشي لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم بهما
الامر جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشي وبصورة كيف كانت
تصدر عنه فيها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا تفارقها الا بصورة
اخرى تفعل مع العلة التي عنها مبدا وجود المادة ما كان تفعله الصورة
الاولى فيما هذا الثاني يشارك الاول في انه صورة تشاركه في انه يعاون على
اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي
كان يفعله الاول وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان
الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب مضي كيفية لا بعينها تجعل الجسم المستنير

قابلا لان ينفذ فيه الشعاع على خاصية غير الخاصية التي يقيمه كيفية
اخرى من الالوان ويجب ان لا يناقض فيما لفظنا به من نفوذ الشعاع
وانعكاسه بقدر انك بالفرض بصير ولا يبعد اذا تاملت ان تجد لهذا
امثلة اشد موافقة ولا يغرك ان لا تجد ايضا مثالا فانه ليس يجب
ان يكون لكل شي مثال ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة
بذلك الشي وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت الصورة
بطل هذا المجموع الذي هو العلة فيجب ان يبطل المعلول فنقول انه
ليس تعلق المادة بذلك الشي وبالصورة من حيث الصورة صورة
معينة النوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة
فانه يكون دايما موجودا ذلك الشي والصورة من حيث هي صورة
لم تكن المادة ولو لم تكن الصورة من حيث هي صورة لم تكن المادة
فلو بطلت الصورة الاولى لا بسبب تعقب الثاني لكان يكون ذلك
الشي المفارق وحده ولا يكون الشي الذي هو الصورة من حيث
هو صورة فكان يستحيل ان يفيض عن ذلك الشي وجود المادة
اذ هو وحده بلا شركة او شريطة وقد كان ذلك الشي انما هو علة
لاصل وجود شي لا يستبقى الا بالصورة لما كان يمكن ان يكون
ذلك الشي موجودا دونه ولكن لقايل ان يقول ان مجموع ذلك العلة
والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحدا بمعنى عام والواحد بالمعنى
العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة
بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ
وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا فان الواحد

ولا ينعكس فلم تكون تلك الكيفية يقيم الشعاع

كذلك

بالنوع مستحفظه بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب
المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها ايها كانت واما هذا الشيء فنشتغل
بعد فالصورة اما صورة لا تفارقها المادة واما صورة تفارقها المادة ولا
يخلو المادة عن مثلها فالصور التي تفارق المادة الى عاقب فان معقبها
فيها يستبقيها بتعقيب تلك الصورة فيكون الصورة من وجه واسطة بين
المادة المستبقاة وبين مستبقيها والواسطة في التقويم فانه اولا يتقوم ذاته
ثم يتقوم به غيره اولية بالذات وهي العلة القريبة من المستبقي في البقاء
فان كانت تتقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من
الاوائل اولا ثم للمادة وان كانت ثانية لا بتلك العلة بل بنفسها ثم يقام المادة
بها فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل
معلولة للمادة حتى تكون المادة يفيضها وتوجبها بنفسها فتكون موجبة
لوجود ما يتكمل به فيكون من حيث يتكمل به قابلة ومن حيث
يوجبه موجبة فتكون توجب وجود شيء في نفسها تتصور به
لكن الشيء من حيث هو قابل غيره من حيث هو موجب فتكون المادة ذات
امرين باحدهما يستعد وبالآخر يوجب عنه شيء فيكون المستعد منهما هو
جوهر المادة وذلك الآخر امرا زائدا على كونه مادة يقارنه ويوجب
فيه اثرا كالطبيعة المحركة في المادة فيكون ذلك الشيء هو الصورة الاولى
فنعود الكلام جذعا فاذن الصورة اقدم من الهيولى ولا يجوز ان
يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة دائما وانما تصير بالفعل
بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما بالقوة فان محلها
المادة فتكون المادة هي التي يصلح فيها ان يقال انها في نفسها بالقوة

وتكون موجودة وانها بالفعل بالصورة ويكون من حق ما سمي مادة ان يسمى صورة
وما سمي صورة ان يسمى مادة والصورة وان كانت لا تفارق الهيولى
فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها الهيولى وكيف تتقوم الصورة
بالهيولى وقد بينا انها علتها والعلة لا تتقوم بالمعلول ولا شيء من اثنين
يتقوم احدهما بالآخر بان يكون كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده وقد
بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين
الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في الهيولى لا ان علة وجودها
الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا توجد الا مع المعلول لا ان علة
وجود العلة هي المعلول او كونها مع المعلول بل كما ان العلة اذا كانت
علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت
صورة موجودة يلزم عنها ان يقوم شيئا ذلك الشيء مقارن لذاتها فكان
ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه
ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه مثل الجوهر للاعراض التي
يلحقها او يلزمها او المزاجات وبين بهذا ان كل صورة توجد في مادة محتبسة
فبعلة ما توجد اما الحادثة فذلك ظاهر فيها واما الملازمة للمادة فلان
الهيولى الجسمانية انما تخصص بالعلة وسيتبين هذا اظهر في مواضع اخرى

المقالة الثالثة فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسعة في عرضيتها

فنقول قد بينا ماهية
الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة
فاما الجسم فاثباته مستغن عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما
واما المفارق فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مشتغلون من بعد

وعلى انك ان تذكرت ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق
غير جسم فبالحري ان نشتغل الآن الى تحقيق الاعراض واثباتها فنقول
اما المقولات العشر فقد تفهمت مهياتها في افتتاح المنطق ثم لا يشك
ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض لشيء ضرورة
وكذلك النسب التي هي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل وفي الانفعال
فانها احوال عارضة للاشياء وهي فيها كالموجود في الموضوع اللهم
الا ان يقول قائل ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل
ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك وسلم له فليس يضر فيما
نرومه من ان الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع وان
كان ليس في الفاعل فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل
هو عرض وليس بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف
اما مقولة الكم فكثير من الناس راى ان يجعل الخط والسطح و
المقدار الجسماني من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء
مبادي الجواهر وبعضهم راى ذلك في الكميات المنفصلة اي الاعداد
وجعلها مبادي الجواهر واما الكيف فقد راى آخرون من الطبيعيين
انها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر اخر
والرائحة جوهر اخر وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة واكثر
اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول
بجوهرية الكيف فالاحرى بها ان يورد في العلم الطبيعي فكانا قد
فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن ذهب الى ان
المتصلات هي جواهر ومبادي للجواهر فقد قال ان هذه هي

الابعاد المقومة للجوهر الجسماني وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه
وما هو اقدم من الجوهر فهو اولى بالجوهرية وجعل النقطة اولى
الثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه مبادي
الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتى صارت
الوحدات مبادي المبادي ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة
في ذاتها لشيء من الاشياء وذلك لان الوحدة تكون في كل شيء وتكون
الوحدة في ذلك لشيء غير مهية ذلك الشيء فان الوحدة في الماء غير الماء
وفي الناس غير الناس ثم هي بما هي وحدة مستغنية من ان يكون
شيئا من الاشياء وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا
متعينا فتكون الوحدة مبدا للخط والسطح ولكل شيء فان السطح
لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص وكذلك الخط والنقطة
وحدة ايضا صار لها وضع فالوحدة علة كل شيء واول ما
يتكون ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة
بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة وحدة وضعية والخط اثنوية
وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم رباعية وضعية ثم
تدرجوا الى ان جعلوا كل شيء حادثا عن العدد فتجب علينا
اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم نشتغل بعده بحل
الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب علينا ان نعرف حقيقة انواع
الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه يحوج علينا ان
نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لشيئين احدهما ان الواحد
شديد المناسبة للوجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان

وعلى انك ان تذكرت ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير
جسم فالحري ان ننتقل الان الى تحصيل الاعراض واثباتها فنقول اما
المقولات العشر فقد فهمت مهياتها في ابواب المنطق ثم لا اشكال ان
المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض لشيء ضرورة وكذلك
النسب التي هي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل وفي الانفعال فانها
احوال عارضة للاشياء وهي فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول
قائل ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في
المفعول فان قال ذلك وسلم له فليس يضرنا فيما نرومه من ان
الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع وان كان ليس في الفاعل
لكن من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض
مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس
راى ان يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر وان
لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادي الجواهر وبعضهم راى
ذلك في الكم المنفصل اي الاعداد وجعلها مبادي الجواهر واما
الكيف فقد راى اخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل
اللون جوهر سطحي والطعم جوهر ذاهبون الى هذا فاما تشكك
اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى بها ان نورده في العلم
الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن
ذهب الى ان المقدارات هي جواهر ومبادي للجواهر فقد قال ان
هذه هي الابعاد المقومة للجوهر الجسماني وما هو مقوم للشيء فهو اقدم
منه وما هو اقدم من الجوهر فهو اولى بالجوهرية وجعل النقطة

اول البتة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه مبادي
الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتى صارت الوحدات
مبادي المبادي ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء
من الاشياء وذلك لان الوحدة تكون في كل شيء وتكون الوحدة
في ذلك الشيء غير مهيته وذلك الشيء فان الوحدة في الماء غير الماء وفي الناس
غير الناس ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان تكون شيئا من الاشياء
وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا بعينه فتكون الوحدة
مبدا للخط والسطح وكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة
اتصالها الخاص وكذلك الخط والنقطة وحدة الا انها صار لها
وضع فالوحدة علة كل شيء واولها تكون وتحدث عن الوحدة
العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة
وحدة وضعية والخط اثنينية وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم
رباعية وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شيء حادثا عن العدد
فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم نشتغل
بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب علينا ان نعرف جميع
انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه يجب علينا ان
نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لشيئين احدهما ان الواحد شديد
المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد
مبدا ما بوجه ما للكمية اما كونه مبدا للعدد فامر قريب من التامل
واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية للمتصل ولان
المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر هو كونه

فصل في الكلام في الواحد

٧٥

بحيث يعدّ وكونه بحيث يعدّ هو كونه بحيث انّ له واحدا

فصل في الكلام في الواحد فنقول انّ الواحد يقال بالتشكيك على معانٍ تتفق في انها
لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو ولكن هذا المعنى
يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد
بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما
واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا انّ زيدا وابن عبد الله
واحد وانّ زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا
انّ الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض انّ كان شيء واحد
طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا
الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض انّ حمل عليهما عرض
واحد لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد
بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع
ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال وقد يكون
بالتماس وقد يكون لاجل نوعه وقد يكون لاجل ذاته فالواحد
بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد
والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد
يكون بنوع بعيد فهو احد قسمي الباب الاول وان كان هناك
اختلاف في الاعتبار واذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد
بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع
قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كان طبيعة النوع
كلها في شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة [illegible] ون نوعا

٧٦

اذ هو من جهة كلي ومن جهة ليس بكلي وتامل هذا في المواضع التي
نتكلم فيه على الكلي او تذكر مواضع سلفت لك واما الواحد بالاتصال
فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايض من جهة
اما الحقيقي فهو الذي يكون فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في
الخطوط التي لا زاوية له وفي السطوح ايض البسيط المسطح وفي الجسم
المجسم ايض الذي يحيط به سطح ليس فيه انفراج على زاوية ويليه
ما يكون كثرة فيه بالفعل الا ان اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل
جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ما يكون الاطراف متماسة
تماسا يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها لبعض فتكون وحدتها
كانها تابعة لوحدة الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء
المؤلفة من اعضاء واولى ذلك ما كان التحامه طبيعيا لا صناعيا
والوحدة بالجملة في هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية
الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية
بمعنى الوحدة وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل
والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل فهناك كثرة بالفعل قد
غشيها وحدة لا يزيل عنها الكثرة والوحدة بالاتصال اما معتبرة
مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى مثل ان يكون
ماء او هواء ويعرض للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في
الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق
الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة
الاتصال واحدا ايض في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا ينقسم

الى صور مختلفة بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم
بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا غيره مما هو واحد منقسم
من حيث هو واحد لكنه يجب ان ننظر فيه من حيث الطبيعة التى
عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته
التى عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من
طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها
والخط خطوطا والذى ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد
تكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد
من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اى من حيث هو انسان
اذا قسم لكنه قد تكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون
له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذى لا يكون
فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع انه شئ ليس بمنقسم
طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا له مع ذلك
طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسب
الوضع فيكون نقطة والنقطة لا منقسمة من حيث هى نقطة ولا من
جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون
الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود
غير الذى يفهم من انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس بمنقسم
فى طبيعته ولا فى جهة اخرى واما الذى لا يكون هناك طبيعة اخرى
فنفس الوحدة التى هى مبدا العدد اعنى التى اذا اضيف اليها غيرها
صار مجموعهما عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه

فى الذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية ولنعد القسم
الذى يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال
فمن ذلك ان يكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة
وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثره فى طبيعة انما لها الوحدة
المعدة للتكثر بسبب من غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان
هذا الماء واحد بالعدد وهو ماء وفى قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد
لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذى هو المقدار فيكون تلك المياه
الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة ايضا بالموضوع لان من طبع
موضوعها ان تتحد بالفصل واحدا بالعدد وكذلك اشخاص الناس
فانها ليس من شان عدة موضوعات منها ان تتحد موضوعا انسانا
واحدا نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس
المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع وليس حاله حال كل قطعة
من الماء فانها واحدة فى نفسها بموضوعها والجملة يقال لها انها
واحدة فى الموضوع اذ شان موضوعاتها ان تتحد موضوعا
واحدا بالاتصال فيكون جملتها ماء واحدا لكن كل واحد
من هذين القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان
يكون له او لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام وان لم يكن
فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير واحد وهذه الوحدة
التمامية اما ان يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام
واما ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان
البيت الناقص لا يقولون له بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان

واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم قد يقبل زيادة فى استقامة
ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما المستدير
فاذ ليس يقبلها بل حصلت له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل
جهة فهو تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان يكون ايضا كل شخص
من الناس واحدا من هذه الجهة فيكون بعض الاشياء يلزمها
التمام كالاشخاص والخط المستدير وبعضها لا يلزمها التمام
كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمناسبة فهى مناسبة ما مثل ان
حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة فان
هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتها بالعرض بل وحدة
ما يتحد بهما بالعرض اعنى وحدة السفينة والمدينة بما هى وحدة
بالعرض واما وحدة الحالين فليست الوحدة التى جعلناها وحدة
بالعرض ونقول من راس انه اذا كانت الوحدة اما ان يقال على اشياء
هى كثيرة بالعدد او يقال على شئ واحد بالعدد وقد بينا انا حصرنا
اقسام الواحد بالعدد فلنهمل الى الجنبة الاخرى فنقول واما الاشياء
الكثيرة العدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينها
فى معنى فاما ان يكون اتفاقها فى النسبة او فى محمول غير النسبة واما
فى موضوع والمحمول اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون
سهلا عليك من هذا الموضع ان تعرف انا قد حققنا اقسام الواحد
وانت تعرف مما قد عرفت ايها اولى بالوحدة واسبق استحقاقا لها فتعرف
ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة وان الواحد
بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد

بالنوع والبسيط الذى لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذى
ينقسم اولى من الناقص فى الواحد قد يطابق الموجود فى ان الواحد يقال
على كل واحد من المقولات كالموجود لكن مفهومهما على ما علمت مختلف
ويتفقان فى انه لا يدل واحد منهما على جوهر شئ من الاشياء وقد علمت ذلك

فصل فى تحقيق الواحد والكثير وابانة ان العدد عرض

الذى يصعب علينا الآن تحقيق ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان
الواحد هو الذى لا يتكثر ضرورة فاخذنا فى بيان الواحد الكثرة واما
الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه
وجودها وماهيتها ثم اى حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد
بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هى المجتمع من وحدات فقد
اخذنا الوحدة فى حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اذا اخذنا المجتمع
فى حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها وان قلنا من الوحدات
او الواحدات او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ ولا نفهم
معناه ولا نعرف الا بالكثرة واذ قلنا ان الكثرة هى التى تعد بالواحد
فيكون قد اخذنا فى حد الكثرة الوحدة ويكون ايضا قد اخذنا فى حدها العد
والتقدير وذلك هو انما نفهم بالكثرة ايضا فما اعسر علينا ان نقول فى هذا
الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا
والوحدة اعرف عند تعقلنا ويشبه ان تكون الوحدة والكثرة من
الامور التى نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها
اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلى بل ان كان ولا بد
فخيالى ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك ناخذ الوحدة

الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان م

٨١

متصورة بذاتها من اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة
تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالى لنومى الى معقول عندنا لا نتصوره
حاضرا فى الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هى الشى الذى ليس فيه
كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشى المعقول عندنا بديا الذى
يقابل هذا الآخر وليس هو فيه بل يدل عليه بسلب هذا عنه والعجب
ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من
آحاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة
انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم
ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسما للمؤلف من الوحدات فان
قال قائل ان الكثرة قد تؤلف من اشيا غير الوحدات مثل الناس
والدواب فنقول انه كما ان هذه الاشيا ليست وحدات بل اشيا
موضوعة للوحدات كذلك ايض ليست هى بكثرة بل هى اشيا موضوعة
للكثرة وكما ان تلك الاشيا هى آحاد لا وحدات فكذلك هى كثيرة لا كثرة
والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب
فقد تخلصوا من هذه الاشيا فما تخلصوا فان الكمية تحوج تصورها
للنفس الى ان تعرف بالجزء والقسمة او المساوات اما الجزء والقسمة
فانما يمكن تصورها بالكثرة واما المساوات فان الكمية اعرف منها عند
العقل الصريح لان المساوات من الاعراض الخاصة بالكمية التى يجب
ان يوخذ فى حدها الكمية فيقال ان المساوات هى اتحاد فى الكمية
والترتيب الذى اخذ فى حد العدد ايض هو مما لا نفهم الا بعد فهم العدد
فيجب ان نعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات بالامثلة والاسما

واحدات

ما الكمية

المراد فقد وان هذه المعانى متصورة كلها او بعضها لذواتها وانما دل
عليها بهذه الاشيا لتنبيه عليها وتميز فقط فنقول الآن ان الوحدة اما
ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر واذا قيلت على الاعراض
فلا تكون جوهرا ولا شك فى ذلك واذا قيلت على الجواهر فليست يقال
عليها كفصل ولا جنس لشى اذ لا دخول لها فى تحقق ماهية جوهر من
الجواهر بل هى امر لازم للجواهر كما قد علمت فلا يكون اذا قولها عليها
قول الجنس والفصل بل قول عرضى فيكون الواحد جوهرا والوحدة
هى المعنى الذى هو العرض فان العرض الذى هو احد الخمسة وان
كان كونه عرضا بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرا وانما يحكى
ذلك عليه اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط فهى لا محة
عرض بالمعنى الآخر اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح
قوامه مفارقا له فلننظر الآن فى الوحدة الموجودة فى كل جوهر التى ليست
كجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا للجوهر فنقول ان هذا مستحيل
وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم يخل اما ان يكون مجردة لانها لا ينقسم
وليس هناك طبيعة هى المحمول عليها انها لا تنقسم او يكون هناك طبيعة
اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك
الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم واما ان يكون ذلك الوجود
جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة فى عرض لا محالة ثم فى
جوهر وان كان جوهرا فالوحدة لا تفارقه فهى موجودة فيه وجود
ما فى الموضوع وان كانت تفارقه تكون الوحدة اذا فارقت ذلك
الجوهر يكون لها جوهر آخر تصير اليه وتقارنه اذا فرض وجودها مفارقة

لا ينقسم فان كان ذلك الوجود

جوهرية فيكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه هذه الوحدة لم يكن له
وحدة وهذا محال او يكون له وحدة كانت و وحدة لحقت فيكون
له وحدتان لا وحدة فيكون جوهرين لا جوهرا واحدا لان ذلك
الجوهر واحدان وهذا محال وايضا فان كانت كل وحدة في جوهر
اخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة فمعاد الكلام جذعا فيما
انتقل اليه الوحدة وصار انه جوهرين وان كانت كل وحدة
في الجوهرين جميعا فيكون الوحدة اثنوية هف فتبين ان الوحدة
ليس من شانها ان تفارق الجوهر الذي هي فيه ونبتدا فنقول انه
ان كانت الوحدة ليست مجرد انها لا تنقسم بل كانت وجودا لا ينقسم
حتى يكون الوجود داخلا في الوحدة لا موضوعا لها فاذا فرضنا
انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان توجد
بذاتها كانت وجودا لا ينقسم مجردا ولم يكن ايضا وجودا لا ينقسم
فقط بل يكون الوحدة وجودا جوهريا لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود
لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه
وان كان للاعراض وحدة ما تكون وحدتها غير وحدة
الجواهر ويكون الوحدة يقال عليها باشتراك الاسم فيكون ايضا
من الاعداد ما تاليفه من وحدة الاعراض ومن الاعداد
ما تاليفه من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود
الذي لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة في احدهما
وجودا منقسما وفي الاخرى ليس كذلك ولسنا نعني بوحدة الاعراض
والجواهر ذلك حتى نعني في احدهما بالوحدة شيئا غير انه وجود

غير منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو الوجود الغير المنقسم
الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذي ذكرناه
قبل الان فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون
وجودا جوهريا اذ كان قد يمكن فرضه مجردا وذلك المعنى لا محالة
ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس يلزم ان يقول انه ان كان
عرضا لم يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويتقوم به العرض
والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قايما فيه فاذن الوحدة
الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلاهما مباينا ومن حيث هي وجود
لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى وذلك لا يفارق موضوعاته والا ما
ذلك المعنى الاخص فان كان هذا من المحال اعني ان يكون الو
وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك ان تفارق
فيكون جوهرا عرضا لعرض او يكون الوحدة مختلفة في الجواهر
والاعراض فتبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم
للاشيا وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق على
سبيل ما لا تفارق من المعاني العامة قايمة دون فصولها وامتناع هذه
المفارقة لا توجب العرضية بل انما توجب العرضية امتناع مفارقة
يكون المعنى المحصل الموجود المتشخص فنقول ليس الامر كذلك فان نسبة
ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصل مقوم
تقرر بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم عام
واذا اشرنا الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن التخصيص الذي يقال
لا كاللونية التي في البياض فاذا صح انه غير مفارق صح ان المحمول الذي

كما لا تفارق الانسانية الحيوانية ثم

لا يفارقه

واذن

اعني المقادير

هو معنى لازم عام مشتق الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك
البسيط عرض فاذا كانت الوحدة عرضا فالعدد المؤلفة من الوحدة
عرض **فصل في ان الكميات اعراض** واما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما
الجسم بالمعنى الآخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه وهذا
المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو
عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة وتبقى في المادة
لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارق الصورة
التي للمادة لانه مقدار المتصل الذي يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان
يكون بلا هذا المتصل كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة
وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا وكذا مرة ومنه اولا
ينتهي المسح ان توهم عبر مسنا توهما وهذا مخالف لكون الشيء بحيث
يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم
واما انه يمسح بكذا وكذا مرة وانه لا يفني مسحه بكذا البتة فقد يختلف
فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته وهذه
الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة لكن هي والصورة تفارقان
المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون له اعتباران اعتبار انه
نهاية واعتبار انه مقدار وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه
على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة
وايضا انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يعرض فيه ايضا ابعاد

بحسب اختلاف الاشكال فلنتامل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض
البعدين فانما ذلك له لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة
فان كون الشيء نهاية لقابل الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا انه نهاية
مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا
بل هو بهذه الجهة مضاف واذا كان مضافا لا يكون مقدارا وقد عرفت
الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف الذي هو المقولة الذي لا يجوز
على ما بينا ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار فهو بالجهة الاخرى
التي بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في المقدار والمساحة ولا يمكن
ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من
حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا تقوم دون
تقدر قلنا انه ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما ان
قلنا هذا في الطبيعيات فلنتامل هناك ان عرضت من هذه الجهة شبهة
وايضا هو من هو مقدار عرض وان كان كون السطح بحيث يعرض فيه
بعدان امرا له في نفسه لم يكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الامر
نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون نسبة ذلك المعنى الى المقدارية
في السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض الى صورة
وانت تعلم هذا بتامل الاصول واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل
في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطيع وقد
يكون سطح الجسم مسطحا فيبطل من حيث هو مسطح ويحدث مستديرا وقد
علمت فيما سلف من الاقاويل ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا
للتسطيح والكرية في الوجود ولذلك ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعا

ولو

لاختلاف ابعاد بالفعل يترادف عليه فكذلك السطح فنقول الان السطح
اذا زيل عن شكله حتى يبطل ابعاده فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع
ابطال صورة السطح الواحد الذي بالفعل وقد علمت هذا من اقاويل
اخرى وعلمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غير
للانفصال وقد علمت انه اذا الفت سطوح ووصل بعضها ببعض تاليفا
يبطل الحدود المشتركة كان الكاين سطحا اخر بالعدد بل لو اعيد الى
تاليفه الاول لم يكن ذلك السطح الاول بالعدد بل اخر مثله بالعدد وذلك
لان المعدوم لا يعاد واذ قد عرفت صورة الحال في السطح فقد عرفت
في الخط فاجعله قياسا عليه فقد بين لك ان هذه اعراض لا تفارقه
المادة وجودا وقد عرفت انها ايضا لا تفارق الصورة التي هي في طباعها
مادية توهما ايضا فقد بقي ان تعلم ايضا كيف ينبغي ان تفهم قولنا
ان السطح يفارق الجسم توهما وان الخط يفارق السطح توهما فنقول
ان هذه المفارقة يفهم في هذا الموضع على وجهين احدهما ان
يفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والاخر ان يلتفت الى
السطح ولا يلتفت الى الجسم اما انه معه او ليس معه وانت تعلم ان
الفرق بين الامرين ظاهر فانه فرق بين ان تنظر الى الشيء وحده
وان كان معتقدا انه مع غيره لا يفارقه وبين ان تنظر الى الشيء وحده
مع شرط مفارقة ما هو معه محكوما عليه بانه كما التفت اليه وحده
حتى يكون هو في وهمك قايم وحده فهو مع ذلك نفرق بينه وبين الشيء
الاخر محكوم بان ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان السطح والخط و
النقطة قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض ان لا جسم مع

السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك لانه لا يمكن ان
يفرض السطح في الوهم مفردا ليس نهاية لشيء الا ان يتوهم مع وضع
خاص ويتوهم له جهتان يوصلان الى الصاير اليه ايضا لا يلقى جانبين
غيرين كما علمت فيكون ح ما توهمه سطحا غير سطح فان السطح هو نفس
الحد لا ذو الحدين وان توهم السطح نفس النهاية التي تلي جهة واحدة
فقط من حيث هو كذلك او نفس الجهة والحد على ان لا انفصال من جهة
اخرى كان ما هو نهاية متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط
والنقطة والذي يقال ان النقطة ترتسم بحركتها الخط فامر يقال
للتخيل ولا امكان وجود له لا لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها
مماسة مستقلة فانا قد بينا ان ذلك جايز فيها بوجه لكن المماسة لما
كانت لا تثبت فكان لا يبقى الشيء بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة
فلا يكون هناك نقطة تبقى مبدا خط بعد المماسة ولا تبقى امتداد
بينها وبين اخر المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة واحدة كما علمت
في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة
وكذلك تبقى ما هي مبدا له ربما انا نتابل انا ذلك في الوهم والتخيل فقط
وايضا فان حركتها تكون لا محالة وهنالك شيء موجود تكون الحركة اوفيه
وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو بعد جسم او سطح او بعد في جسم
او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة
النقطة فلا تكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار
الجسماني فقط واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما
وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها واما

الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر
في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض ان يكون
محاطا بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو
بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته
من جهة اخرى فكانه مقدار اكثر من بعد بين ينتهي عند نقطة
فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية وان
شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو كذا زاوية فيكون الاول كالمربع
والثاني كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية
مساوية وناقصة وزايدة لنفسها لان جوهرها مقدار وان اوقعت
على المعنى الثاني قلت ذلك لها بسبب المقدار الذي هي فيه كما للتربيع
فلان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه اما
ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه من
يقول لانه انما يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاصل اياه في الوهم بكلتي
نقطتيه حتى احدثه حتى كان تحرك للطول عرضا بالحقيقة فحدث
عرض بعد الطول فكان طول وعرض بل لم يتحرك الخط المحدث للزاوية
لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث سطح وانما تحرك
باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير
والسبب هذا جهة معنى قولنا ان للشي ثلثة ابعاد او بعدين حتى
يكون جسما او سطحا فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله
لا يلزم ولا ينبغي ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شروع
من ذلك الانسان فيما لا يعنيه وهذا الغافل الحيران قد يذهب

الى ان السطح بالحقيقة هو المربع او المستطيل لا غير وليس كلامه مما
يهتم فضل تشغل به فقد عرفت وجود الاقدار وانها اعراض وانها ليست
مبادي للاجسام اذ الغلط في ذلك انما عرض لما عرفت واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي ان نعلم ان
لا مقدار خارجا عن هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخ اما ان
يكون قار الحاصل الوجود بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن فكان
متجدد الوجود شيئا بعد شي فهو الزمان وان كان قارا وهو المقدار
فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة
فيه اذ ليس يمكن ان يفرض فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسم
واما ان يفرض فيه بعدان فقط واما ان يكون ذا بعد واحد فقط
اذ كل متصل فله بعد ما بالفعل او بالقوة ولما كان لا اكثر من ثلثة
ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة فالكميات المتصلة لذاتها اربعة
وقد يقال لاشيا اخر انها كميات متصلة وليست كذلك اما المكان
فهو السطح واما الثقل والخفة فانها توجبان بحركاتها مقادير في الازمنة
والامكنة وليست لها في نفسها ان تتجزى بحيث بعدها وان تقبل المساواة
والمفاوتة بان يفرض لها حد ما ينطبق على حد ما يجانسه حتى ينطبق ما يليه
منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق عليه الحد الاخر فيساوي او يختلف
فلا تساوي بل تفاوت فانا نعني بالمساواة والمفاوتة المعرفتين للمقدار
هذا المعنى واما التجزية التي تعرض للخفة والثقل بان يكون ثقل
نصف ثقل فان ذلك لانه يحرك في الزمان نصف المسافة او في
المسافة ضعف الزمان او يحرك الاعظم الى اسفل في آلة حركة يلزمها

ان يتحول الاصغر الى الاعلى او امرا ما يجرى هذا المجرى فهو كالحرارة التي
تكون ضعف الحرارة لا لاجل انها تفعل في الضعف او لانها في ضعف الجسم
الحار المتشابه في الحرارة وكذلك حال الكبير والصغير والقليل و
الكثير فان هذه اعراض ايضا تلحق الكميات من باب المضاف وانت قد
حصلت الكلام في جميع هذه في مواضع اخر فالكمية بالجملة انما هي التي
يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح ان يكون واحدا عادا او يكون
ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية **فصل في
تحقيق ماهية العدد وتحديد انواعه وبيان اوائله** وبالحري ان
نحقق هيهنا طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف يجب ان يتصور حالها
ووجودها فقد انتقلنا عنها الى الكميات المتصلة مستعجلين لان غرضنا
كان يوجب ذلك فنقول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود
في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس
بشيء يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات
التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن
الاعيان قايما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على
وجود الواحد واما ان يكون في الموجودات اعداد فذلك امر لا شك
فيه اذ كان في الموجودات وحدات فوق واحدة ولكل واحد من وحدات
الاعداد فانه نوع بنفسه هو واحد في نفسه من حيث هو ذلك
النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لا حقيقة
له محال ان يكون له خاصية الاولية او التركيب والتامية او
الزايدية او الناقصية او المربعية او المكعبية او الصم وساير الاشكال

التي لها فاذن لكل واحد من الاعداد حقيقة يخصه وصورة
يتصور منها في النفس وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو
وليس العدد كثرة لا يجتمع في وحدة حتى يقال انه مجموع آحاد
فانه من حيث هو مجموع واحد يحتمل خواص ليس لغيره وليس
بعجب ان يكون الشيء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية مثلا
او الثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية ما هو بالخواص التي للعشرة
واما كثرته فليس له بها الا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة
وكذلك فان العشرة لا تنقسم في العشرية الى عشريتين لكل واحد
منهما خواص العشرية وليس يجب ان يقال ان العشرة ليس هي
الا تسعة وواحدا وخمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد كذلك
حتى ينتهي الى العشرة فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حملت
فيه التسعة على العشرة وعطفت عليه الواحد فكانك قلت العشرة
اسود وحلو فيجب ان يصدق عليه الصفتان المعطوفة احديهما
على الاخرى فيكون العشرة تسعة وايضا واحدا فان لم ترد بالعطف
تفريقا بل عنيت ما يقال ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان ذلك
الحيوان الذي هو الناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة
التي هي واحد وهذا ايضا مستحيل وان عنيت ان العشرة تسعة مع
واحد وكان مرادك ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى
ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت
تلك التسعة عشرة فقد اخطات ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها
او مع اي شيء كان معها فانها تكون تسعة ولا تكون عشرة البتة فان

لم يجعل معه صفة للتسعة بل الموصوف بها كانك قلت ان العشرة تسعة
ومع كونها تسعة هي ايضا واحد فذلك ايضا خطا بل هذا كله مجاز
من اللفظ مغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذا جميعا
فصار منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردنا التحقيق
هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الآحاد كلها
فذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب
منه بل بخاصة من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من
جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من
عددين دون الآخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة
لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويته باحدهما
اولى من الآخر وهو بما هو عشرة ماهية واحدة ومحال ان تكون
ماهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود
مختلفة فاذا كان كذلك فحده ليس بهذا ولا بذاك بل بما قلنا وتكون
اذا كان كذلك فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة
واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا فيكون هذه رسوما
على ان تحديدك بالخمسة محوج الى تحديد الخمسة فيتحدد ذلك كله الى
الآحاد ويكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة وخمسة هو
مفهوم قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا كنت تلحظ ذلك
الآحاد واما اذا لحظت صورة الخمسة والثلثة والسبعة كان ذلك
اعتبار غير الآخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات
بل انما تتكثر لوازمه وعوارضه ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم

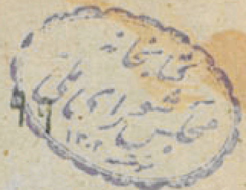
لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هو ستة مرة واحدة لكن اعتبار
العدد من حيث آحاده يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار
الى الرسوم من الواجب ومما يجب ان يبحث عنه من حال العدد
حال الاثنوية فقد قال بعضهم ان الاثنوية هي الزوج الاول والتي
هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك
الاثنوية التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال لان العدد كثرة
مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوية لا يخلو ان كان
عددا اما ان يكون مركبا او لا يكون فان كانت مركبة فبعدها غير
الواحد وان كانت عددا اوليا فلا يكون لها نصف واما اصحاب
الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه
لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال
فيها الى وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه
النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون
بذلك الكثرة او زيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا
يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فاوض
عليهم ان يذكروا في طلب الزوج ليس بعدد اذا وجدوا فردا
ليس بعدد ولكنهم يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف
له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول
انه غير مركب من عدد وانما نعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه
واحد فالاثنوية اول العدد وهو الغاية في القلة في العدد واما
الكثرة في العدد فلا تنتهي الى حد وقلة الاثنوية ليست مما يقال بذاتها

بل بالقياس الى العدد وليس اذا لم يكن الاثنوية اكثر من شئ
يجب من ذلك ان لا تكون قلتها بالقياس الى غيرها فليس يجب ان
تكون ما يعرض له اضافة الى شئ يلزم ان تكون له اضافة اخرى
الى شئ اخر يقارن تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شئ
من الاشياء يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا
حتى يكون كانه قليل بالقياس الى شئ فهو كثير بالقياس الى شئ
آخر فيلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض للشئ تعرض له معها
الكثرة كما انه ليس اذا كان شئ هو مالكا ومملوكا يجب ان لا يكون
شئ مالكا وحده او شئ هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شئ هو
جنس وحده فانه ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان له شيئا
هو به عنده كثير بل لاجل الشئ الذي ذلك الشئ بالقياس اليه كثير
فالاثنوية هي القلة الاقلية اما قلته فبالقياس الى كل عدد لانها
ينقص عن كل عدد واما الاقلية فلانها ليست بكثرة عند عدد واذا لم
يقس الاثنوية الى شئ اخر لا تكون قليلة والكثرة يفهم منها معنيان
احدهما ان يكون الشئ فيه من الاحاد فوق واحد وهذا ليس
بالقياس الى شئ البتة والاخر ان يكون الشئ فيه ما في شئ اخر
وزيادة وهذا هو الذي بالقياس وكذلك العظم والطول والعرض
والكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشئ مع مكثره الذي يكيله
والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد بين الوحدة
والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب
ان نحقق القول في هذا **فصل في تقابل الواحد والكثير** وبالحري

ان نتامل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان
التقابل عندنا على اصناف اربعة وقد تحقق ذلك وستحقق
ايضا بعد ان صورة التقابل يوجب ان تكون اصنافه على
هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان
يكون التقابل بين الواحد والكثير على هذه الجهة وذلك
لان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من الاضداد يقوم ضده
بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان يقول ان الوحدة والكثرة هذا
شانهما فانه ليس يجب ان يقال ان الضد يبطل الضد كيف كان
بل ان يقال ان الضد يبطل الضد بان يحل في موضوعه فالوحدة
ايضا من شانها ان تبطل الكثرة بان يحل الموضوع الذي للكثرة
على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة فنقول
في جواب هذا الانسان ان الكثرة كما انها انما يحصل بالوحدة فكذلك
الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة البتة لذاتها بطلانا
اوليا بل يعرض لوحداتها اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان يبطل معها
لبطلان وحداتها فيكون الوحدة اذا ابطلت الكثرة فلم تبطل بالقصد
الاول بطلة بل انما تبطل اولا الوحدات التي للكثرة عن حالها
بالفعل الى ان تصير بالقوة فيلزم الا يكون الكثرة فاذن الوحدة انما
يبطل الا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة
فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدات تعرض لها
سبب مبطل بان يحدث هذه الوحدة وذلك ببطلان سطوح فان
كان لاجل هذه المعاقبة التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد

للكثرة فالاولى ان يقال الوحدة ضد الوحدة على ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى ابطلتها عما ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاحرى ان يظن انه جزء موضوعها واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي في شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر للتخالف الذاتي فيهما وان يكون تنافيهما اوليا وايضا فلقايل ان يقول انه ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا فان شرط المتضادين ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد بالعدد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الكثرة والوحدة واحدا بالعدد ثم عليك ان تعلم مما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وعليه وله فقد ظهر وبان ان التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد فننظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شيء من شانه ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه على ما قد مضى لك من امر العدم وذلك ان تتحمل وجها تجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه ونوعه ان يتكثر وان تتحمل وجها اخر تجعل به الكثرة عدم الوحدة في اشيا في طبعها ان تتوحد لكن الحق لا يجوز ان يكون شيان

كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو ان لا يكون ذلك الشيء الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل ويحد بالملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة وجعلوها هي المضادة الاولى ورتبوا تحت الملكة والصورة الخير والفرد والواحد والنهاية والتمكن والنور والساكن والمتقيم والمربع والعلم والذكر وصيروا العدم مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والتحرك والمنحني والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الملكة هي الوحدة ونجعل الكثرة هي العدم اما اولا فانا هو ذي نحد الوحدة بعدم الانقسام او عدم التجزي بالفعل وناخذ الانقسام والتجزي في حد الكثرة وقد ذكرنا ما في هذا واما ثانيا فبان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف تكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم يتالف من ملكات تجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف تكون تركيب الملكة من اعدامها فليس يجوز ان يجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة واذا لا يجوز هذا فليس يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هي مقابلة التناقض لان ما كان من ذلك في الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان منه في الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس هذا التقابل فانه بازاء الموجبة الثبوت وبازاء



السالبة العدم ويعرض فى ذلك من المحال ما يعرض هنا قلنا
فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف فنقول ليس يمكن ان
يقال بين الوحدة والكثرة فى ذاتيهما تقابل المضاف وذلك لان
الكثرة ليس انما يعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى تكون انما
هى كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان انما هى كثرة بسبب الوحدة
وقد علمت فى كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون الا شئ وبين ما لا يقال
ماهيته الا بالقياس الى شئ بل انما تحتاج الكثرة الى ان يفهم لها
انها من الوحدة لانها معلولة للوحدة فى ذاتها ومعنى انها معلولة
غير معنى انها كثرة والاضافة لها انما هى من حيث هى معلولة والمعلولية
لازم للكثرة لا نفس للكثرة ثم لو كانت من المضاف لكان كما يقال
ماهيتها بالقياس الى الوحدة لكان تقال ماهية الوحدة من حيث
هى وحدة بالقياس الى الكثرة على شرط الانعكاس المضافين و
لكانا متكافئين فى الوجود من حيث هذه وحدة وتلك كثرة وليس
الامر كذلك واذ قد بان للجميع هذا فبالحرى ان نجزم ان لا
تقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث
هى مكيال تقابل الكثرة من حيث هى مكيل وليس كون الشئ وحدة
وكونه مكيالا شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة تعرض لها
ان تكون مكيالا كما انها تعرض لها ان تكون علة ثم الاشياء تعرض لها
بسبب الوحدة التى يوجد لها ان يكون مكاييل لكل واحد كل شئ
مكياله هو من جنسه ففى الاطوال الواحد طول وفى العروض
عرض وفى المجسمات مجسم وفى الازمنة زمان وفى الحركات حركة وفى

الاوزان

الاوزان وزن وفى الالفاظ لفظ وفى الحروف حرف وقد يجتهد
ان يجعل الواحد فى كل شئ اصغر ما يمكن ليكون التفاوت فيه اقل ما
يكون فبعض الاشياء يكون واحده مفترضا بالطبع مثل جوزة وبطيخة
وفى بعضها يفرض فيه واحد بالوضع فما زاد على ذلك الواحد اخذ
اكثر من الواحد وما نقص منه لم يوخذ واحدا بل يكون الواحد
هذا المفروض بتمامه ويجعل هذا الواحد من اظهر الاشياء
الى ذلك الجنس فالواحد مثلا فى الاطوال شبر ومن العروض مثلا
شبر فى شبر وفى المجسمات شبر فى شبر فى شبر وفى الحركات حركة مقدرة معلومة ولا
توجد حركة بهذه الصفة عامة لجميع الا الحركات المقدرة بالطبع
وخصوصا الذى لا يختلف بل يجد متفقة تبقى واحدة فى كل تقدير
وخصوصا التى هى اقل مقدار حركة فالاقل مقدار حركة هو الاقل
زمانا وهذا هو الحركة الفلكية السريعة جدا المضبوط قدرها الان
الدورية لا يزاد عليها ولا ينقص المعلوم صغر مقدارها بسرعة العود
ليس ما ينتظر تجدده الى حين بل فى كل يوم وليلة يتم دورة قريبة الى
الوجود والتحدد بل والى التجربة ايضا بحركات الساعات فيكون حركة
ساعة واحدة مثلا هى مكيال الحركات وكذلك زمانها مكيال الازمنة
وقد تفرض فى الحركات حركة واحدة بحسب المسافة الا ان ذلك غير مستعمل
وغير واقع موقع الغرض الاول واما فى الاثقال فتفرض ايضا مثقال
درهم ودينار واحدا ايضا وفى ابعاد الموسيقى الارخاء التى هى ربع
طنين او ما يجرى مجراها من الابعاد الصغار ومن الاصوات
الحرف المصوت القصير او الحرف الساكن او مقطع مقصور وليس

يجب ان يكون كل واحد من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة
بل قد يقع بالفرض ويمكن ان يفرض الواحد من كل باب ما هو
انقص وازيد مما فرض ومع هذا فليس يجب اذا كان في هذه
الاشياء واحد منه مفروض ان يكال به جميع ما هو من ذلك
الجنس فانه يجوز ان يكون الآخر منه مباينا لكل ما كيل به
اولا ففيها خط مباين لخط وسطح مباين لسطح وجسم مباين
لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم مباينا جسما وسطحا وخطا
فكذلك الحركة قد تباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان والثقل
يباين الزمان والثقل ايض ويجوز ان يكون لهذا الذي يباين
ذلك يباين غير ذلك وقد علمت جميع هذا في صناعة التعاليم واذا
كان كذلك فيكون اذن للوحدات التي تفرض لكل جنس من
هذه كثرة ويكاد ان لا تتناهى واذا كان هناك واحد يصلح لكيل
شي فيكون اشياء يكاد ان لا تتناهى لان يكال به ولما كان المكيال
يعرف به المكيل عند العقل والحس كالمكائيل للاشياء فانما يعلم بهما
وقال بعضهم ان الانسان يكيل كل شي لان له الحس والعلم
وبهما يدرك كل شي وبالحري ان يكون العلم والحس مكيلين
بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان
يكال المكيال ايض بالمكيل فهكذا يجب ان تتصور الحال في مقابلة
الوحدة والكثرة وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف تتقابلان
وكيف يتقابلان المساوات فان المساوي يقابل كل واحد منهما فانه
لا يجوز ان يكون المساوي والاعظم الا متخالفين وكذلك المساوي والاصغر

اما الاعظم والاصغر فانهما ان يتقابلا فتقابل المضاف وكان هذا
اعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليس المساوي مضايفا لاحدهما
بل لما هو مساو له ويظن انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان
يكون بينهما مساو موجود فان هذا قد علمته في موضع اخر فاذا
كان الامر على هذا فبالحري ان يكون المساوي ليست مقابلته
الاولى للاعظم والاصغر بل لغير المساوي وهو عدمه فيما من شأنه
ان يكون فيه المساوات ليس عدمه في النقطة والوحدة واللون
والعقل واشياء لا تقدير لها بل في اشياء لها تقدير وكمية فالمساوي انما
يقابل عدمه وهو اللامساوات لكن اللامساوات يلزم هذين اي
الاعظم والاصغر كالجنس لست اعني انه جنس بل اعني انه يلزم كل واحد
منهما فان واحدا منهما هو عظيم والعظم يعني وجودي يلزمه
هذا العدم والاخر صغير والصغرية من تلك الحيثية كذلك

فصل في ان الكيفيات اعراض

فلنتكلم الآن في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة
الجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا ايض في وجودها
في مواضع أخر وبقي ايضا شبهات من يماري في ذلك لكنه انما يقع الشك
في امرها انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من
يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام وتسري فيها فاللون بذاته جوهر
والحرارة كذلك وكل واحد من هذه الاخر فهي عنده بهذه المنزلة
وليس يقع عنده ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم تارة والشي المشار
اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس تعدم ذلك بل ياخذ
تفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه بعد ساعة

لا يوجد هناك ما يكون الثوب موجودا بحاله ولا يصير ابدا بذلك عريانا
بل انما جوهر له ان يفارق جوهرا اخر لاقاه وربما فارق مفارقة
لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه لانها فارقت وهي اصغر ما يدركه
الحس مفارقة متفرقة ويقول بعضهم انها قد تكون فبالحري ان
نبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخ ان كانت هذه جواهر
اما ان تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام
فان كانت هذه غير جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان يؤلف
منها جسم وهذا محال اذ ما لا يتجزى في ابعاد جسمانية فليس يمكن
ان يؤلف منه جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجوده
بالمقارنة للاجسام والسريان فيها فاول ذلك انه يكون لهذه
الجواهر وضع وكل جوهر ذي وضع فانه منقسم وقد بين ذلك
وثانيا انه لا يخ اما ان يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه
ان يوجد مفارقا للجسم الذي تكون فيه او لا يكون فان لم يوجد
مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات له اذ
ليست هي كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهرية
بنفسه فليست الا اعراضا وانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت
تفارق اجسامها فاما ان تكون مفارقة تنتقل بها من جسم
الى الجسم من غير ان يصح لها قوام مجرد او يكون لها مفارقة الى
قوام مجرد فان كانت اذا لم يوجد في جسم وكانت فيه فانما يكون
ذلك بان تنتقل الى الاخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد
بياضه فقد انتقل بياضه الى جسم يماسه او بقي مجردا الى ان يحصل

في جسم بعيد وهو غير مقارن جسما في مدة قطع المسافة وليس
الامر كذلك واما الكمون فقد فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من
ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه حرارة نفسه
فيبرد هذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال لا يبطل عرضيته
اذ كثير من الناس جوز في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال
في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون
عرضا لو صح قوامه لا في موضوع اما القائم في الموضوع اذا نظر فيه انه
هل يصح له ان ينتقل الى موضوع اخر من غير ان يتجرد عنهما فهذا
الاعتبار ليس يصح فيه الا بعد القوام في الموضوع ثم هذا لا يصح
البتة لانه لا يخ اما ان يكون الذي وجد في موضوع ما يتعلق ذاته
بتشخصه بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته
بتشخصه بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه
الا في ذلك الموضوع الشخصي وان كان انما اوجد في ذلك الموضوع
سبب من الاسباب وليس ذلك السبب مقوما له من حيث هو ذلك
الشخص فقد يمكن ان يزال عنه ذلك السبب وساير الاسباب حتى لا
يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون
سببا لاحتياجه الى موضوع اخر لان السبب في ان لا يحتاج شيء الى
موضوع هو عدم السبب في ان كان يحتاج وهو في ذاته ليس يحتاج
فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الاخر الا ان
يكون مستحيلا زوال ذلك السبب الا لوجود هذا السبب الاخر
لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون الشيء قد فارقه

الحاجة الى الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الاخر لامرين
اما الاول فبزوال السبب الاول واما الثانى فبوجود السبب الثانى
لكن جملة هذه الاسباب تكون امورا خارجة عن طباعه ليس
يحتاج اليها فى تحقق ذاته موجودا ذلك اللون مثلا بل انما
يحتاج اليها فى ان يختص بموضوع فكونه لونا وكونه هذا اللون
بعينه ان كان يغنيه عن الموضوع فليس يحوجه شىء الى ان يجعله
محتاجا الى الموضوع فان الغنى بوجوده عن الموضوع لا يعرض
له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان لا يغنيه
بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه مقتضى امر
متعين بعينه فان المتعين لا يقتضى اى شىء اتفق مما لا نهاية له
بالقوة مما ليس بعضه يخالف الاخر فى حكمه فان قيل كيف يقتضى
الواحد المعين فيقال يقتضى الذى تعلق به صحة وجوده او لا فتعين
له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غنى عن الموضوع
واما مفتقر الى موضوع واحد واما انقلاب العين فقد يلزم مما
من ذكر عهدة يجب ان نخرج منها فان انقلاب العين ليس
يعنى به ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول
شىء فى الثانى فانه ان كان هذا هكذا فيكون الاول قد عدم والاخر
قد حصل ولا يكون الاول هو الذى انقلب فتحول الى الثانى وهو ظ
بل انما نعنى بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثانى
وذلك انه يبقى من الاول شىء فى الاخر فيكون مركبا من مادة
وشىء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا فى مسئلتنا فيكون فى

اللونية شىء يبطل وشىء يبقى فيكون ذلك الذى يبطل هو الذى صار
به الشىء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية والعرض وكلامنا
فيها ونرجع فنقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر
ويقوم مثلا بياضا او شيئا اخر بذاته فلا يخ اما ان يكون ح اليه
اشارة ويكون البياض الذى من شانه ان يدرك الا ان يعجز عن
ادراكه للقلة الفاحشة ويكون على الجملة التى تعرف البياض عليها
حتى يكون بعينه هو البياض الذى من شانه ان يدرك فان
كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجودا حتى يكون فيها مشار اليه
وليس فى الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون
له فى ذاته مقدار يكون الا القليل منه محسوسا فانا لا نتخيل بياضا
لا وضع له ولا مقدار فضلا عن ان نراه واذا كان له مقدار و
وضع وزيادة هيئة البياضية كان جسما ابيض لا مجرد البياض
فانا نعنى بالبياض هذه الهيئة الزايدة على المقدار والحجم
وان كان لا يبقى على الجملة التى كان تعرف البياض عليها بل قد
انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا اخر روحانيا فيكون البياض
مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياضية التى على
النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة اخرى بصورة اخرى
روحانية فيكون اولا ما نعرفه بياضا قد فقد فى التصور
واما المفارق العقلى فقد اشرنا فيما سلف الى انه لا يجوز ان ينتقل
مثل هذا الشىء مرة اخرى ذا وضع ومخالطا للاجسام واما
ان جعل جاعل البياض شيئا فى نفسه ذا مقدار فيكون له و

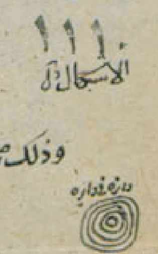
وجود انه بياض ووجود انه ذو مقدار فان كان مقدار
بالعبد غير مقدار الجسم الذى هو فيه فاذا كان فى الاجسام
وساريا فيها فيكون قد دخل بعد فى بعد وان كان هو نفس
الجسم مجازا فيكون الامر قد عاد الى ان الشئ الذى هو البياض
جسم وله بياضية فيكون البياضية موجودة فى ذلك الجسم الا
انها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية
بل شئ فى ذلك الجسم اذ ماهية البياض وحدها ليس ماهية
الطويل العريض العميق بل يكون ماهية الطويل العريض العميق
للحلا و ايض على هذا الراى فيكون البياض مقارنا لهذا
الشئ لا عنا له وهذا معنى قولنا الصفة فى الموصوف ويكون مع
ذلك لا يفارقه وليتحرز من ذلك الشئ الذى هو الطويل العريض
فيكون البياض والحرارة عرضا الا انه لا زم فبقى الكلام فى ان من
طبيعته ان يفارق نض فقد تبين ان الكيفيات التى هى المحسوسة اعراض
وهذا مبدأ للطبيعيات واما الاستعدادات فامرها اوضح واما التى تتعلق
بالنفس وذوات الانفس فقد تبين فى الطبيعيات انها اعراض تقوم فى
اجسام وذلك حين تكلمنا فى احوال النفس فصل فى العلم وانه عرض
واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب
من صور الموجودات مجردة عن موادها وهى صور جواهر واعراض فان
كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر
لذاته جوهر فمهيته لا يكون فى موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت
الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجى فنقول ان ماهية الجوهر جوهر

بمعنى انه موجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة
لمهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة فى الاعيان لا فى موضوع اى ان هذه
المهية هى معقولة عن امر وجوده فى الاعيان ان يكون لا فى موضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة
فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر اى ليس حد الجوهر انه
فى العقل لا فى موضوع بل حده انه سواء كان فى العقل او لم يكن
كان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع فان قيل فالعقل
ايض من الاعيان قيل يراد بالعين التى اذا حصل فيها الجوهر
صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كذلك ماهيتها كمال ما بالقوة
وليست فى العقل حركة بهذه الصفة حتى تكون فى العقل كمال ما بالقوة
من جهة كذا حتى يصير ماهيتها حركة للعقل لان معنى كون ماهيتها
على هذه الصورة هو انها ماهية تكون فى الاعيان كمالا لما
بالقوة واذا عقلت فان هذه المهية تكون ايض بهذه الصفة
فانها فى العقل ماهية تكون فى الاعيان كمال ما بالقوة فليس
يختلف كونها فى الاعيان وكونها فى العقل فانه فى كليهما على
حكم واحد فانه فى كليهما ماهية توجد فى الاعيان كمالا لما
بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة فى
الاين مثلا لكل شئ توجد فيه ثم وجدت فى النفس لا كذلك لكانت
الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته
انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا لجسمية كف الانسان ولم
يجذبه ووجد مقارنا لجسمية حديد ما لم يجذبه فلم يجب ان يقال انه مختلف بالحقيقة فى الكف فى
الحديد بل هو فى كل واحد منهما بصفة واحدة وهو صح
انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فانه اذا كان فى الكف ايض كان

بهذه الصفة وإذا كان عند الحد أيضاً كان بتلك الصفة فكذلك
حال ماهيات الأشياء في العقل والحد كذا أيضاً بهذه الصفة وليس إذا
كانت في العقل في موضوع فقد بطل أن تكون في العقل ليست ماهية
ما في الأعيان ليس في موضوع فإن قيل قد قلتم أن الجوهر هو ماهية
لا تكون في موضوع أصلاً وقد صيرتم ماهية المعقول ما في موضوع فنقول
قد قلنا إنه لا يكون في موضوع في الأعيان أصلاً فإن قيل قد جعلتم
ماهية الجواهر إنها تارة تكون عرضاً وتارة تكون جوهراً وقد منعتم
هذا فنقول إنا منعنا أيضاً أن تكون ماهية شيء واحد توجد في الأعيان
مرة عرضاً ومرة جوهراً حتى تكون في الأعيان يحتاج إلى موضوع ما وفيها
لا يحتاج إلى موضوع البتة ولم نمنع أن تكون تلك الماهية تصير عرضاً أي
تكون موجودة في النفس لا كجزء ولقائل أن يقول فماهية العقل
الفعال والجواهر المفارقة أيضاً كذا تكون حالها حتى تكون المعقولة
منها لا يخالفها لأنها لذاتها معقولة فنقول ليس الأمر كذلك فإن معنى
قولنا إنها لذاتها معقولة هو أنها تعقل ذاتها وإن لم تعقلها غيرها
وأيضاً إنها مجردة عن المادة وعلائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج أن
يتولاه العقل وأما أن قلنا أن هذا المعقول منها يكون من كل وجه
هي أو مثلها أو قلنا إنه ليس يحتاج إلى وجود المعقول منها إلا
أن توجد ذاتها في النفس فقد أحلنا فإن ذاتها مفارقة ولا تصير نفسها
صورة لنفس إنسان ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصل فيها صورة
الكل وقد علمت كل شيء بالفعل ولكانت تصير كذلك لنفس واحدة وبقي
النفوس الأخرى ليس لها الشيء الذي تعقله إذ قد استبد بها نفس ما

والذي يقال أن شيئاً واحداً بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة لا بأن
يؤثر فيها بل بأن يكون هو بعينه منطبعاً في تلك المادة وفي أخرى فهو محال
نعلمه بأدنى تأمل وقد أشرنا إلى الحال في ذلك عند كلامنا في النفس
وسنرجع من بعد إلى خوض في إبانة ذلك فإذن تلك الأشياء إنما
تحصل في العقول البشرية معاني ماهياتها لا ذواتها ويكون حكمها حكم
سائر المعقولات من الجواهر الأخرى في شيء واحد وهو أن تلك تحتاج إلى
تقشيرات حتى يتجرد منها معنى يعقل وهذا لا يحتاج إلى شيء غير أن يوجد
المعنى كما هو فينطبع بها النفس هذا الذي قلناه إنما هو نقض حجة
المحتج وليس فيها إثبات ما يذهب إليه فنقول أن هذه المعقولات سيتبين
من أمرها بعد أن ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز
أن يقوم مفارقاً بذاته بل يجب أن يكون في عقل ونفس وما كان
في أشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا
بها بل يجب أن ننتزعها فيكون ما ننتزعه منها هو علمنا بها وكذلك إن كانت
صور مفارقة وتعليميات مفارقة فإنما كان علمنا بها ما يحصل لنا منها
ولم يكن نفسها توجد لنا منتقلة إلينا فقد بينا بطلان هذا في مواضع
بل الموجود منها لنا هي الآثار الحاكية لها لا محالة وهي علمنا ويكون
ذلك ما أن يحصل لنا في أبداننا أو في نفوسنا وقد بينا استحالة حصول
ذلك في أبداننا فبقي أنها في نفوسنا ولأنها آثار في النفس لا ذوات تلك الأشياء
ولا أمثال لتلك الأشياء قائمة لا في مواد بدنية أو نفسانية فيكون ما لا
موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهي أعراض في النفس
فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية وإثباتها هذا الفصل يليق

بالطبيعيات وقد بقي جنس واحد من الكيفيات نحتاج الى اثبات
وجوده والتنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات
اما التي في العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك فقد علم وجود
بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب واما انها اعراض
فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التي
تعرض للمقادير فليس وجودها بيّن فان الداىرة والخط المنحني
والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شئ منها بيّن الوجود ولا يمكن
للمهندس ان يبرهن على وجودها لان ساير الاشياء انما يتبين له
بوضع وجود الدايرة لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدايرة
وكذلك المربع وكذلك ساير الاشكال واما الكرة فانما يصح وجودها
على طريق المهندسين اذا ادير دايرة في دايرة على نحو ما علمت والاسطوانة
اذا حركت دايرة حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها
في اول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حركت مثلثا قايم الزاوية
على احد ضلعي القايمة حافظا بطرف ذلك الضلع مركزا لدايرة ودار
الضلع الثاني على محيط الدايرة ثم الدايرة مما ينكر وجوده جميع من قال
ان تاليف الاجسام من اجزاء لا يتجزى فنحتاج ان نبين وجود الدايرة
واما عرضيتها فظاهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما
على مذهب من يركب المقادير من اجزاء لا يتجزى فيمكن ان نثبت عليه
ايضا وجود الدايرة من اصوله ثم ننقض بوجود الدايرة الجزو
الذي لا يتجزى وذلك لانها اذا فرضت دايرة على النحو المحسوس و
كانت على ما يقولون غير دايرة في الحقيقة بل كان المحيط مضرسا



وكذلك اذا فرض فيها جزء على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا
بالحقيقة فقد يكون عندهم مركزا في الحس ونجعل المفروض مركزا في
الحس طرف خط مولف من اجزاء لا يتجزى مستقيم فان ذلك صحيح الوجود
مع فرض ما لا يتجزى فان طوبق بطرفه الاخر جزء من الذي عند المحيط ثم
ازيل وضعه واخذ الجزء الذي يلي الجزء من المحيط الذي اعتبرناه و
طابقناه او لا فطوبق به راس الخط المستقيم مطابقة مماسة او موازاة
الى جهة المركز فان طابق المركز فذلك الغرض وان زاد او نقص فيمكن
ان يتم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء يزيد لانه ان زاد ازيل
وان نقص تمم وان نقص بازالته وزاد بالحاقه فهو منقسم لانه
فرض غير منقسم فاذا فعل ذلك بكل جزء تمت الدايرة ثم ان كان في سطحها
تضاريس ايضا من اجزاء فان كانت موضوعة في فرج ادخلت تلك
الاجزاء الفرج ليستوي بها الخلل من السطح كلها فان كان لا يدخل الفرج
فالفرج اقل منها في القدر فهي اذا منقسمة اذ الذي يملأ الفرج اقل حجما
منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم يمكن فصله وان لم يكن
موضوعة في فرج ازيلت عن وجه السطح من غير حاجة اليها فان قال
قايل انه اذا طوبق بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكننا التطبيق
لا بمماسة ولا بموازاة مع المركزي والذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول
له ارايت لو اعدمت هذه الاجزاء كلها وبقي الذي في المركز والمحيط
اهل كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان لم يجوز
ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه وان وقعوا انفسهم في شغل اخر وهو
انه يمكن ان نفرض مواضع مخصوصة فيها يتم هذه الاستقامة في الخلا

الذى لم حتى يكون بين جزئين فى الخلاء استقامة وبين جزئين اخرين
لا يكون وهذا شطط فمن يتكلفه ويجوز القول به فلا ضير فاما
يبيع عقله بثمن بخس فان البديهة بالضرورة تشهد ان بين
كل جزئين يتفق محاذاة لا محالة يملأها من الملاء اقصر من الملاء او
اقصر بعدٍ فى الملاء وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دامت هذه
الاجزاء موجودة لا يكون بينها هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازى
طرفها طرفا مستقيم فهذا ايضا من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان
وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه لو كانت معدومة وجميع
هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم الذى هو القانون
فى الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت يضطر على ان الاجزاء
التى لا تتجزى لا يتألف منها بالحقيقة لا دايرة ولا غير داير واما
هذا على قانون القائلين به واذا صحت الداير صحت الاشكال
الهندسية فيبطل الجزء بعلم ذلك من ان كل خط ينقسم بنصفين متساو
وان قطر الاشارك ضلعا وما اشبه ذلك فالخط الفرد الاجزاء
لا ينقسم بنصفين متساويين وكل خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى يشارك
كل خط وهذا خلاف ما برهن عليه بعد وضع الداير وكذلك
اشياء اخرى غير هذا واما اثبات الداير على اصل المذهب الحق
فيجب ان نتكلم فيه واما الاستقامة ووجود المحاذاة بين طرفى
خط اذا لزمه المتحرك لم يكن جايرا فان فارقه كان حائدا
عادلا فذلك امر لا يمكن دفعه فنقول قد تبين فى الطبيعيات من وجه
وجود الداير وذلك لانه تبين ان هناك جسما بسيطا وتبين

ان كل جسم بسيط فله شكل طبيعى وتبين ان شكل الطبيعى هو الذى لا يختلف
البتة ابدا فى اجزائه ولا شئ من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد
صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الداير فقد صح وجود الداير و
ايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط او سطح
على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض سطح اخر او خط آخر ان
يكون وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية ثم من البين انا
يمكننا ان ننقل هذا الجسم كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الاخر او
موضوعا فى وضعه كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا
فى موضعه او موازيا ويمكن لجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع
ثم يوضع على وضع آخر يقاطعه والكلام فى الجسمين والجسم الواحد
واحد فان كانت استقامة ولم يكن استدارة لم يمكن هذا البتة لانه اذا
كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة فى الطول ثم راجعة اى
الرجوعات كانت وذاهبة فى السمك راجعة كيف كانت وذاهبة عرضا
من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التى يفرض على
وسط السطح او الخط فى تحريكها خطا مستقيما فانه لا يلقى البتة ذلك الجسم
بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاقسام
بالفعل وتعتبره بل يجب اخر الامر ان يتفق حركة على صفة اذكرها اما
ان يكون احد الطرفين فيهما من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه
والاخر ينتقل وذلك للعلم الذى ... او كلاهما ينتقلان ولكن على صفة
ان يكون احدهما ابطأ والاخر اسرع فيكون الطرفان او المتحرك
وحده على كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح

١١٤

ان يضعف الى التمام وهذا على الاصول الصحيحة فاما ان قال احد
بالتفكيك فالطريقة الاولى باقية وايض فلنفرض جسما ثقيلا ونجعل
احد طرفيه اثقل من الاخر ونجعله قايما على سطح مماسا له لطرفه
الاخر حتى يقوم قايما عليه وانت تعلم ان قيامه اذا عدل ميله الى
الجهات مايستمر ثم اذا اميل الى جهة وزال الداعم حتى سقط فتحدث
دايرة لامحة او منحنى اما كيف يكون فلنفرض نقطة فى الراس المماس
للسطح وهى ايض تلقى نقطة من السطح فح لا يخ اما ان تثبت النقطة فى
موضعها فيكون كل نقطة تفرضها فى راس ذلك الجسم تفعل
دايرة واما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف
الاخر الى فوق فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دايرة ومركزها
النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط واما ان تتحرك
النقطة متجرة على طول السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا او خطا منحنيا
ولان الميل الى المركز انما هو على المحاذاة فمحال ان تنجر النقطة على السطح
لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست
بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا عن الاجزاء التى هى اثقل ولا ليست
تدفعها الى تلك الجهة بل ان دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف
حركتها وثقلها ليمكن ان تنزل العالية منها اذ هى تفعل تطلب حركة
اسرع والمتوسط ابطا وهنالك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف
فيضطر العالى الى ان ينشل السافل حتى يتحدر فيكون ح الجسم منقسما
الى جزئين جزء يميل الى فوق قسرا وجزء يميل الى السفل طبعا وبينهما
حد هو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدايرة فبين

انه ان لزم عن انحدار الجسم زوال فهو الى فوق وان لم يزل
عنه فوجود الدايرة اصح واذا ثبت الداير ثبت المنحنى لانه اذا
ثبت الداير ثبت المثلثات والقايم الزاوية ايض وثبت جواز
دوران احدى ضلعى القايمة على الزاوية فصح مخروط فان فصل
مخروط بسطح محارف صح قطع فصح منحنى فصل فى المضاف
واما القول فى المضاف وانه كيف يجب ان يتحقق ماهية
المضاف والاضافة وحدها فالذى قدمناه فى المنطق كاف
لمن فهمه واما انه اذا فرض للاضافة وجود كان عرضا فذلك
امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل بذاته بل انما يعقل دايما لشىء
الى شىء فانه لا اضافة الا وهو عارض ولا عروضها للجوهر مثل الاب
والابن او للكم فمنه ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق
والمختلف كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوى والمساوى
والموازى والموازى والمطابق والمطابق والمماس والمماس
ومن المختلف ما اختلافه محدود محقق كالنصف والضعف ومنه
ما هو غير محقق الا انه مبنى على محقق كالكثير الاضعاف والكل والجزء
ومنه ما ليس بمحقق بوجه مثل الزايد والناقص والبعض والجملة
وكذلك اذا وقع مضاف فى مضاف كالازيد والانقص فان
الازيد انما هو ازيد بالقياس الى الزايد ايض مقيس الى الناقص ومن
المضاف ما فى الكيف فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع
والبطىء والثقيل والخفيف فى الاوزان والحاد والثقيل فى الاصوات
وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة فى اضافة وفى الاين كالاعلى

والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتاخر وعلى هذه الصفة قد يقع فيها
كلها ويكاد ان يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي با
لزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة
فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما تعلم واما في القوة مثل الغالب و
القاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن
والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكات كالعلم والمعلوم
والحس والمحسوس فان بينهما محاكات فان العلم يحاكي هيئة المعلوم
والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا ينضبط تقديرا وتحديدا
لكن المضافات قد يخص من جهة فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاج
الى شيء اخر من الاشياء التي لها استقرار في المضاف حتى يعرض لاجله
لهما اضافة مثل المتيامن والمتياسر فليس في المتيامن كيفية
او امر من الامور مستقر صار به مضافا بالمتياسر الا نفس التيامن
وربما يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير به متقايسا
الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية
هي مبدأ الاضافة وفي المعشوق هيئة مدركة هي التي جعلته
معشوقا لعاشقه وربما كان هذا الشيء في احدى الجهتين
دون الاخرى مثل العالم والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء اخر
انما صار مضافا لانه قد حصل في ذلك الاخر شيء هو العلم والذي
بقي لنا هيهنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد
بالعدد او بالموضوع موجود ابين شيئين وله اعتباران كما ظنه
بعض الناس بل اكثرهم او لكل واحد من المضافين خاصية

احتيج الى ان

فان العالم حصل في ذاته
كيفية هي العلم فصار بها
مضافا الى الاخر والمعلوم

في اضافته فنقول ان كل واحد من المضافين فانه له معنى في
نفسه بالقياس الى الاخر ليس هو المعنى الذي للاخر في نفسه
بالقياس اليه وهذا بين في الامور المختلفة الاضافة كالاب
فان اضافته للابوة فهي وصف وجودها في الاب وحده
ولكن انما هو للاب بالقياس الى شيء اخر فهو في الاب وليس
كونه بالقياس الى الاخر هو كونه في الاخر فان الابوة ليست
في الابن والا لكانت وصفا له يشتق له منه الاسم بل الابوة في
الاب وكذلك ايضا حال الابن بالقياس الى الاب فليس هيهنا
شيء واحد البتة هو في كليهما فليس هيهنا الا ابوة وبنوة واما
حالة موضوعة للابوة والبنوة فلسنا نعرفها ولا اسم لها فان كان
ذلك كون كل واحد منهما بحال بالقياس الى الاخر فهذا كما كون
كل واحد من الققنس والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون
شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الاخر يجعله واحدا لان
ما لكل واحد بالقياس الى الاخر فهو لذلك الواحد لا للاخر لكنه بالقياس
الى الاخر فاذا فهمت هذا فيما مثلنا لك فكذلك فاعرف الحال في ساير
المضافات التي لا اختلاف فيها وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع
فانه لما كان لاحد الاخوين حالة بالقياس الى الاخر وكان للاخر
ايضا حالة بالقياس الى الاول وكانت الحالتان من نوع ظنتا شخصا
واحدا وليس كذلك فان للاول اخوة الثاني اي له وصف انه
اخو الثاني ذلك الوصف له ولكن بالقياس الى الثاني وليس ذلك
وصف الثاني بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثاني ابيض والاول

ايضا بل للثاني ايضا انه اخو هذا الاول لان له حالة في ذاته
معقولة بالقياس الى الاول وكذلك المماسة في المتماسين فان كل واحد
منهما مماس لصاحبه بان له مماسة التي لا تكون الا بالقياس الى
الاخر اذا كان الاخر مثله فلا تظنن البتة ان عرضا يكون في محلين
حتى تحتاج ان تعتذر من ذلك في جعلك العرض اسما مشتركا كما
تفعله الضعفاء التميز لكن الاشد اهتماما من هذا معرفتنا هل الاضافة
في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ويكون ككثير
من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل في العقل فان
يحدث لها في العقل امور لم تكن لها من خارج فيصير كلية وذاتية
وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون موضوع ومحمول واشباه
من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا
في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود
في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك
في الوجود ابن ذلك عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب
الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من
الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض
والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا اشياء مثل
هذه الاشياء التي ومانا اليها وهي تكون للاشياء وان لم تدرك
وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب
ان لا تنتهي الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة
وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما

واحدا بالعدد

وان ذلك

من حيث الابوة للاب وهي عارضة له والاب معروض لها فهي مضافة
وكذلك البنوة فبينهما اذن علاقة للابوة مع الاب وللبنوة مع
الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة
اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون ايضا من
الاضافات ما هو علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون
بالقياس الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي
ينحل به الشبهة من الطريقين جميعا ان نرجع الى حد المضاف
المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس
الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه
الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية
اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى
غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره
انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس
معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته
على ما علمت فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف
لذاته لا باضافة اخرى فتنتهي من هذا الطريق الاضافات واما
كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه
في هذا الموضوع ماهية معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله
وجود اخر مثلا وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف لكن
ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف كل

واحد منها مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى
فالكون محمولاً مضاف لذاته والكون ابوة صارت مضافة لذاته فان
نفس هذا الكون مضاف بذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى يصير
بها مضافا بل هو لذاته معقولة بالقياس الى الموضوع اى هو بحيث
اذا عقلت مهيته كانت محتاجة الى ان يحضر فى الذهن شى اخر
يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا فى الاعيان فهو
موجود مع شى اخر لذاته لا لمعية اخرى تتبعه بل نفسه نفس
المع والمعية المخصصة بنوع تلك الاضافة واذا عقل احتيج الى ان
يعقل مع احضار شى اخر كما كانت مهية الابوة من حيث هو
ابوة فذاتها مضافة لذاتها لا بالاضافة الاخرى رابطة وللعقل
ان يخترع امرا بينهما كالمعية خارجة منهما لا يضطر اليه نفس
التصور بل اعتبار اخر من الاعتبارات اللاحقة التى يعقلها
العقل فان العقل قد يقرن اشياء باشياء لانواع من الاعتبارات
لا للضرورة واما فى نفسها فهى اضافة لا باضافة لانها مهية
لذاتها يعقل بالقياس الى الغير وههنا اضافات كثيرة تلحق بعض
الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجرى عليه
الامر من لحوق هذه الاضافة للاضافة الابوية وكذلك لحوق
الاضافة لهيئة العلم فانها لا تكون لاحقة باضافة اخرى فى نفس
الامور بل لحقتها لذاتها وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة
اخرى فاذ قد علمت هذا فقد عرفت ان المضاف فى الوجود موجود
بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف فى الوجود

بنوع تلك الاضافة

الاعراض اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا
قايم الذات واحدا واصلا بين شيئين واما القول بالقياس فانما
يحدث فى العقل فيكون ذلك هو الاضافة العقلية والاضافة
الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث اذا عقل كان معقول المهية بالقياس
واما كونه فى العقل فان يكون عقل بالقياس الى غيره فله فى الوجود
حكم وله فى العقل حكم من حيث هو الاضافة ويجوز فى العقل اضافات
يخترعها انما يعقلها العقل بسبب الخاصية التى للعقل منها فالمضاف
اذن موجود فى الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون
هناك اضافة الى اضافة بغير نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل
ما يعقل مضافا يكون له فى الوجود اضافة واما المتقدم والمتاخر
فى الزمان واحدهما معدوم وما اشبه ذلك فان المتقدم والمتاخر
متضايفان بين الوجود اذا عقل وبين المعقول الذى ليس ماخوذا
عن الموجود الحاضر فاعلم ان الشى فى نفسه ليس بمتقدم الا لشى
موجود معه وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود الطرفين
معا فى الذهن فانه اذا احضرت فى الذهن صورة المتاخر و
المتقدم عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيه
اذ كانت هذه المقايسة بين موجودين معا فى العقل واما قبل
ذلك فلا يكون الشى فى نفسه متقدما فكيف يتقدم على لا شى موجود
فما كان من المضافات على هذا السبيل فانما تضايفهما فى العقل
وحده وليس فى الوجود لها معنى قايم من حيث هذا المتقدم والمتاخر
بل هذا المتقدم والتاخر بالحقيقة من المعانى العقلية والمناسبات

فى العقل لا من جهته

التي يفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للاشيا اذا قايس
بينها العقل واشار اليها

المقالة الرابعة فصل في التقدم والتاخر وفي الحدوث

لما تكلمنا على الامور التي تقع من الوجود والوحدة
موقع الانواع فبالحري ان نتكلم في الاشيا التي تقع منها موقع الخواص
والعوارض اللازمة ونبدا اولا بالتي تكون للموجود ومنها بالتقدم
والتاخر فنقول ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة
فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك في شي وهو ان يكون للمتقدم
من حيث هو متقدم شي ليس للمتاخر ويكون لا شي للمتاخر الا
وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان
والزمان وكان المتقدم والقبل في اشيا لها ترتيب كما هو في المكان وما
كان في المكان فهو الذي اقرب من ابتدا محدود فيكون له ان يلي ذلك
المبدا حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك المبدا وقد يليه
هو وفي الزمان كذلك ايض بالنسبة الى الآن الحاضر او آن يفرض مبدا
وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل كما يعلم ثم نقل اسم القبل والبعد
من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدا محدود وقد يكون هذا التقدم
الرتبي مختلفا في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر
ووضع الجوهر مبدا ثم ان جعل المبدا الشخص اختلف وكذلك الاقرب
من المحرك الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع
بل اما بصناعة كنغم الموسيقي فانك اذا اخذت من الحدة كان المتقدم غير
الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما بخت واتفاق كيف كان ثم
نقل الى اشيا اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايض ولو في غير الفضل

متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدا المحدود فما كان له منه ما ليس
للآخر واما الآخر فليس له الا ما للاول فانه جعل متقدما فان
السابق في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة
ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار
يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس
ويتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار
له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشي الذي يكون له الوجود
اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول
وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط
الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود
للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد
الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود
بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى
فانه اذا كان شيان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده
له من نفسه او من شي ثالث لكن وجود الشي الثاني من هذا
الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته
من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون ذلك
الاول لما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا
الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر
العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك
زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده

وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل
مع وجود الحركتين معا فى الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللآخر
تاخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانيه
والحركة الثانيه سبب وجودها الحركة الاولى ولا يبعد ان يكون الشى
مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشى وبالحقيقة فان الشى
لا يجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشى الا ويكون معه الشى
فان كان من شرط كونه علة نفس ذاته فمادام ذاته موجودا يكون
علة وسببا لوجود الثانى وان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته
فذاته بذاته يمكن ان يكون عنه الشى ويمكن ان لا يكون وليس
احد الطرفين اولى به من الآخر وكذلك المتكون هو كذلك يمكن
ان يكون ويمكن ان لا يكون فلا من حيث هو ممكن ان يكون
موجودا ولا من حيث ذلك ممكن ان يكونه فذلك معط للوجود
وذلك لان تكون الشى عن الممكن ان يكونه ليس لذاته ممكن
ان يكونه فنفس كونه ممكنا ان يكونه ليس كافيا ان يكون الشى ان م
عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكونه وان لم يكن كافيا الشعور
فقد يكون معه الشى موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذى
يكون ولا يكون فى الحالتين نسبة واحدة وليس فى الحالة التى
يتميز فيها ان يكون من ان لا يكون تميز امر بسببه يوجد المعلول
مع امكان كونه عن العلة تميزا يخالف به حال لا وجود المعلول
عن العلة مع امكان كونه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه
عن العلة الى وجود الشى عنه ولا وجوده عنه واحدة فليس كونه وما نسبته الى وجود الشى
عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة م

علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك
حال تميزتها وجوده عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا توجب
هذا التميز فبهذه الحال اذا حصلت للعلة ووجدت هى تكون جملة الذات
وما اقترن اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلة
وكان الشى الذى يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود
العلة بل وجود اذا انضاف اليه وجود اخر كان مجموعهما العلة وكان
ح يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشى ارادة او شهوة او طبعا حادثا
او غيره لذلك او امرا خارجا منتظر الوجود فانه اذا صار بحيث يصلح ان
يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط ثان وجب وجود المعلول
فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب
عنه وجود المعلول وهما معا فى الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا
معا فى القياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل
من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا وهذا
وجود حصول هو من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس
الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد منهما اذا
وجد وجد الآخر واذا ارتفع ارتفع الآخر فليس احدهما علة والآخر
معلولا اذ ليس احدهما اولى ان يكون علة فى الوجود دون الآخر
فنجيب عن ذلك بعد ان ننظر فيما تضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه
ليس اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد الآخر بلا تفصيل واختلاف وذلك
لان معنى اذا لايخ اما ان يعنى به ان وجود كل واحد منهما اذا حصل
يجب عنه فى الوجود نفسه ان يحصل الآخر او ان وجود كل واحد منهما

اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر وان
وجود كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر
في العقل وان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في العقل
ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فان لفظة اذا
في مثل هذه المواضع مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم
فان احدهما هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر بعد امكانه
وهو العلة واما المعلول فليس حصوله يجب عنه حصول العلة بل
يكون العلة قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني فلا يصدق
في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان يكون
المعلول قد حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة وذلك لانه ان كان قد
حصل فلم يجب في الوجود من حصول العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية
الوجود الا ان لا يعني بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فلا يصدق من
جانب المعلول من وجهين وذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات
فليس ذلك واجبا من حصول المعلول والوجه الثاني ان الشيء الذي
قد حصل يستحيل ان يكون وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا الا
ان لا يعني بلفظة قد حصل مفهومه واما القسمان الاخران فالاول منهما
صحيح فانه يجوز ان نقول اذا وجدت العلة في العقل وجب عند العقل
ان يحصل المعلول الذي تلك علته بالذات في العقل وايضا اذا وجد
المعلول في العقل وجب ان يحصل في العقل وجود العلة واما الثاني
منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك انه اذا وجد المعلول
يشهد العقل بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة مفروغ عنه حتى حصل

المعلول

المعلول وربما كانت في العقل بعد المعلول لا في الزمان فقط ولا
يلزم ان يصدق القسم الاخر من هذين القسمين الداخلين في
الرابع لما عرفت وكذلك في جانب الرفع فانا اذا رفعنا العلة رفعنا
المعلول بالحقيقة واذا رفعنا المعلول لم نرفع العلة بل عرفنا ان
العلة تكون قد ارتفعت في ذاتها اولا حتى امكن رفع المعلول واما
لما فرضنا المعلول مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه معه بالقوة
وهو انه ان كان ممكنا رفضه فانما امكن بان رفع العلة اولا فرفع
العلة واثباته سببه رفع المعلول واثباته ورفع المعلول دليل رفع
ذلك واثباته دليل اثباته فنرجع الى حيث فارقناه فنقول في حل
الشبهة انه ليست المعية هي التي وجبت لاحدهما العلية حتى يكون ليس
احدهما اولى بالعلية من الاخر لانهما في المعية سواء بل انما اختلفا
لان احدهما فرضنا انه لم يجب وجوده بالاخر بل مع الاخر والثاني
فرضنا انه كان وجوده مع وجود الاخر فكذلك هو بالاخر فهكذا
يجب ان تحقق هذه المسئلة ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل
وان ايهما اقدم وايهما اشد تأخرا فان معرفة ذلك من المهمات
في امر معرفة التقدم والتاخر على ان القوة والفعل نفسه من عوارض
الوجود ولواحقه والاشياء التي يجب ان نعلم احوال الموجود المطلق

فصل في القوة والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون

ان لفظة القوة وما يرادفها فقد وضعت اول شيء للمعنى الموجود في
الحيوان الذي يمكنه بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب
الحركات ليست بالاكثرية الوجود عن الحيوان في كميتها وكيفيتها

١٢٦

وسمى ضدها الضعف كأنها زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة
وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر
اذا لم يشأ التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل
له وبه الشيء بسهولة وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول
الافعال والتحريكات الشاقة ان ينفعل ايضا منها فكان انفعاله
والالم الذي يعرض له منه يصده عن اتمام فعله فكان ان انفعل
انفعالا محسوسا قيل ضعف وليس له قوة وان لم ينفعل قيل ان
له قوة فكان ان لا ينفعل دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة
ثم جعلوا اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل الا يسيرا
يسمى قوة وان لم يكن يفعل شيئا ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة
اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة ثم صيروا
القدرة نفسها وهي الحال التي للحيوان وبها يكون له ان يفعل
وان لا يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العائق قوة اذ هو
مبدا الفعل ثم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ
القوة على كل حال يكون في شيء هو مبدا تغير يكون منه في اخر من حيث
ذلك اخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا الحرارة قوة لانها مبدا التغير
من اخر في اخر بانه اخر حتى انه اذا حرك نفسه او عالج نفسه وكان
مبدا التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج
او الحركة بل من حيث هو اخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل
وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه ان يكون الامران منه متفرقين في
جزئين فيكون مثلا المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه وهو المحرك

١٣٠

بصورته والمتحرك في مادته وهو من حيث يقبل العلاج غيره لذاته
من حيث يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى
المشهور قدرة كانت او شدة قوة ليس من شرط تلك القوة ان يكون بها
فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة امكان ان يفعل وامكان
ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي وجوده
في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله
قوة انفعالية ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا
بل انفعالا مثل تحرك او تشكل او غير ذلك فانه لما كان هناك المبدا الذي
يسمى قوة وكان الاصل الاول المسمى بهذا الاسم انما هو على ما هو بالحقيقة
فعل سموا هذا الذي قياسه الى الذي سموه الآن قوة كقياس الفعل الى
المسمى قديما قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان
كان ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا فهذه هي القوة
الانفعالية وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما
وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلع المربع وبعضها ليس
ممكنا له ان يكون ضلع ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط
كانه امر ممكن فيه وخصوصا اذ تخيل بعضهم ان حدوث هذا المربع
هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه واذ قد عرفت القوة فقد عرفت القوي
وعرفت غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال
واما الضروري واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي
مفروض وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها
يظن انها لا تكون موجودة الا لما من شانه ان يفعل ومن شانه ان

لا يفعل فان كان من شانه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشى الذى يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة واختيار الا انه دايم الارادة لا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان القدرة التى يؤثرها هؤلاء ان يجدوها به موجودة هيهنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشاء وكلاهما شرطى اى انه اذا شاء فعل واذا لم يشاء لم يفعل واما هما داخلان فى تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس من الشرطى ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملى فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشاء لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا ما او اذا كذب انه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشاء لم يفعل فان هذا نصفق انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل فاذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اذا فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشاء لم يفعل واذا لم يفعل لم يشاء وليس يلزم فى هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا بين لمن عرف المنطق

وهذه القوى التى هى مبادى للحركات والافعال بعضها قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتى تقارن النطق والتخيل بجانس النطق والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان ويكون بقوة واحدة ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتوهم بالجملة الشى وضده وكذلك هذه القوى انفسها او اضدادها

تكون قوة على الشى وعلى ضده لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة اى مبدا تغير من آخر فى آخر بانه آخر بالتمام وبالفعل الا اذا اقترن بها الارادة منبعثة عن اعتقاد وهى تابع لتخيل شهوانى او غضبى او عن راى عقلى تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فتكون اذا اقترن بها تلك الارادة ولم تكن ارادة ميلية بعد بل ارادة جازمة وهى التى هى الموجبة لتحريك الاعضاء صارت لا محالة مبدا بالفعل للفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشى لم يوجد عنها المعلول وقبل هذه الحال فانما يكون الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوة المقارنة للنطق بانفرادها لا يجب من حضور منفعلها وقوعه عنها بالنسبة التى اذا فعلت فيه فعلت بها ان تكون تفعل بها وهى بعد القوة وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان تفعل وذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب من ذلك ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل اذا صارت كما قلنا فانها تفعل بالضرورة واما القوى التى غير ذوات النطق والتخيل فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار منتظر فان انتظر هناك فيكون طبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع هو اما المبدا للامر واما جزء من المبدا والمبدا مجموع ما كان قبل وما حصل فيكون نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث العلم والقوة الانفعالية التى يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال فى هذه الاشياء هى القوة الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية قد

تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة
فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا ان يصير رجلا
لكن القوة التي في المني تحتاج الى ان تلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى
الرجلية لانها تحتاج الى ان يخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد
ذلك تهيئا ان يخرج الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية
الحقيقية هي هذه واما المني فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة انفعالية فانه
يستحيل ان يكون المني وهو مني ينفعل رجلا لكنه في قوته ان يصير شيئا
من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك الى شيء اخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء
بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض
فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض ما فيه لا يعوق عن بعض اخر
ولكنه يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي
قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان يقارنها قوة
فاعلية قبل القوة تنفعل فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها تحتاج
الى ان تلقاها اولا قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية للمفتاحية وهي
القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم بعد ذلك تهيئا لان تنفعل
من ملاقات القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحا والقوى بعضها
تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة وبعضها تحصل بالصناعة
وبعضها تحصل بالاتفاق والفرق بين الذي تحصل بالصناعة
والذي تحصل بالعادة ان الذي تحصل بالصناعة هو الذي يقصد
فيه استعمال مواد والات وحركات فيكتسب النفس بذلك ملكة كانها
صورة تلك الصناعة واما الذي بالعادة فهو الذي يحصل من افاعيل

ليست

ليست مقصودة فيها ذلك بل انما يصدر عن شهوة او غضب او راي اوجب
بها القصد الى غير هذه الغاية ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يقصد
ولا تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في النفس وربما
لم يكن للعادة الات ومواد معينة فانه لا سواء ان يعتاد انسان المشي
وان يعتاد النجارة من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت شديد ثم مع
ذلك لانا اذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة
والقوى التي تكون بالطبع منها ما تكون في الاجسام الحيوانية ومنها
ما تكون في الاجسام الحيوانية ومنها ما تكون في الاجسام الغير الحيوانية
وقد قال بعض الاوائل وغاريقوس منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا
تتقدمه وقد قال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل
بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا
يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف وان الخشب ليس في جبلته
ان ينحت منه باب وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى
ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس
موجودا ولا قوة على ان يوجد فانه مستحيل الوجود والشيء الذي
هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون
والممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا اخر او
لا يكون وهذا هو الموضوع للشيء الذي من شانه ان يحله شيء
واما ان لا يكون كذلك باعتبار نفسه كالبياض فاذا كان يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون في نفسه فهذا لا يخلو اما ان يكون شيئا اذا وجد
كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن قائما مجردا

او يكون اذا كان موجودا وجد في غيره فان كان الممكن بمعنى
انه يمكن ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ايضا في ذلك
الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوع
وان كان اذا وجد كان قايما بنفسه لا في غيره ولا من غيره يوجد من
الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يتقوم فيها او
يحتاج في امر اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير
متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر دون جوهر اذ ذلك الشي لا علاقة
له مع شي فيكون امكان وجوده جوهرا لانه شي موجود بذاته
كما فرض وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن
الوجود ممتنعا واذ هو حاصل موجود قايم بذاته فهو موجود جوهر
واذ هو جوهر فله ماهية ليس بها من المضاف اذ كان الجوهر ليس
مضافا لذات بل يعرض له المضاف فيكون لهذا القايم بذاته
وجود اكثر من امكان وجوده الذي به مضاف وكلامنا في نفس
امكان وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والان فقد
صار ايضا في موضوع هف فاذن لا يجوز ان يكون لما يبقى قايما
بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع يوجد من الوجوه وجود
بعدما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى
يكون واما اذا كان الشي الذي يوجد قايما بنفسه لكنه يوجد
من شي غيره او مع وجود شي غيره اما الاول فكالجسم من هيولى
وصورة واما الثاني فكالنفس الناطقة مع تكون الابدان فان
امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشي لا على ان ذلك الشي بالقوة

هو كون الجسم ابيض بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا
فيه كون امكان البياض في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل
على ان يوجد معه او عند حال له فالجسم الذي يحدث كنار حادث
انما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة فيكون
لامكان وجوده محل بوجه ما وهو مادته فيكون الشي الذي
يحدث منه اولا وهو الصورة تحدث في المادة ويحدث الجسم لا
من المادة بوجه ومن الصورة بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا
الا بوجود موضوع بدني وح يكون امكان وجوده في ذلك قايما به
لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها بعدما لم يكن
وهو امكان حدوثها عند وجود اجسام على نحو من الامتزاج يصلح
ان يكون آلة لها ويتميز بها استحقاق حدوثها من لا استحقاق حدوثها
فاذا كان فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس و
كل جسم فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم اخر
فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار فذلك ظاهر
واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان
عن ذاته او يصدر عن شي مباين للجسماني او عن شي مباين
له غير جسماني فان صدر عن ذاته وذاته مشا[ركة]
في الجسمية ويخالفها في صدور ذلك عنها فاذن له قوة
على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه
قوة وان كان ذلك عن جسم آخر فيكون [illegible] من هذا
الجسم بقسر او عرض وقد فرض لا بقسر من [illegible] [آخر] ولا عرض وان [illegible]

وان كان عن شيء اخر فلا يخ اما ان يكون اختصاص هذا الجسم
بهذا التوسط بقبول هذا التاثير عن ذلك المفارق هو بما هو جسم او
لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم شاركه
فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدا صدور ذلك الفعل عنه
ايضا ان كان قد يفيض من المفارق بمعاونته او لكونه المبدا الاول
فيه واما ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس
تلك القوة توجب ذلك او اختصاص ارادة فان كان نفس القوة
توجب ذلك فلا يخ ان يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم بعينه
لاحد الامور المذكورة فيرجع الكلام من راس واما ان يكون
على سبيل الارادة فلا يخ اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم
بخاصية يختص بها من ساير الاجسام او جزافا فكيف اتفق فان
كان جزافا فكيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري فان
الامور الاتفاقية هي التي ليست بدايمة ولا اكثرية ولكن الامور
الطبيعية دايمة واكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون بخاصية
يختص بها بين ساير الاجسام وتكون تلك الخاصية مرادا منها
صدور ذلك الفعل ثم لا يخ اما ان يراد ذلك لان تلك الخاصية
توجب ذلك [illegible] او يكون منه في الاكثر او لا توجب ولا يكون
منه في الاكثر لكن بل [illegible] توجب فهو مبدا ذلك وان كان في الاكثر والذي
في الاكثر كاعنة [illegible] اكانت [illegible] بعيا هو بعينه الذي يوجب لكن له عايق لان
اختصاصه بان [illegible] الامر منه اكثر هو بميل من طبيعته الى جهة
ما يكون منه فان [illegible] يكن فيكون لعايق فيكون ايضا الاكثري في نفسه

موجبا ان لم يكن عايق فيكون الموجب هو الذي يسلم له الامر
بلا عايق وان كانت تلك الخاصية لا توجبه ولا يكون منه في الاكثر
فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل الكل بجزاف
وكذلك ان قيل ان كونه صاحب تلك الخاصية اولى فمعناه ان صدوره
منه اوفق فهو اذن موجب له او ميسر لوجوبه والميسر علة اما
بالذات واما بالعرض فاذا لم يكن علة اخرى بالذات غيره فليس هو
بالعرض لان الذي بالعرض هو على احد النحوين المذكورين فبقي
تلك الخاصية بنفسها موجبة فالخاصية الموجبة تسمى قوة وهذه القوة
تصدر عنها الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من مبدا العقل
ولنؤكد بيان ان لكل حادث مبدا ماديا ونقول بالجملة ان كل حادث
بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة لان كل كاين محتاج الى ان يكون
قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه
لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل
الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول
ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون
فلو كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول
كانا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة وكانا نقول
ان المحال ليس عليه قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف
ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء
بل بنظرنا في حال قدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل
علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكننا ان نعرف ذلك البتة

لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشي محال وممكن وكان معنى المحال
هو انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه كنا عرفنا
المجهول بالمجهول فتبين واتضح ان معنى كون الشي ممكنا في نفسه هو
غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه
مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو
باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار اضافته الى موجده
فاذ قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان
يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد
لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود
فلا يخ امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا
ومح ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن
معنى موجود وكل معنى موجود فاما قايم في موضوع او قايم لا في موضوع
وكل ما هو قايم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به
مضافا وامكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجود له
فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع
وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي
حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشي موضوعا وهيولى و
مادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل حادث فقد تقدمه
المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان القوة على
الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا شي
قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل للهيولى وجودا قبل الصورة

وان الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتدا من نفسه واما لداع
دعاه اليه كما ظنه بعض المتشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة
الخوض في مثله فقال ان شيا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير
الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل يحسن التصوير فتداركها
الباري تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل
تتحرك بطباعها حركات غير منتظمة فاعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها
ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او شي لا نهاية هو
لم يزل ساكنا ثم حرك او الخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك
لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما في البذور والمني وفي جميع ما
يصنع فبالحري ان نتامل هذا ونتكلم فيه فنقول اما الامر في الاشياء الجزئية
الكاينة الفاسدة فهو على ما قالوا فان القوة فيها قبل الفعل قبلية في
الزمان واما الامور الكلية او المؤبدة التي لا تفسد وان كانت جزئية
فانها لا تتقدمها التي بالقوة البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرائط
من كل وجه وذلك لان القوة ليست تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم
بجوهر يحتاج ان تكون بالفعل فانه ان لم يكن صار بالفعل فلا يكون
مستعدا لقبول شي فان ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيا
ثم قد يكون شي بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة كالابديات
فانها دايما بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة ما بالقوة
بالذات ومن وجه اخر ايضا ان القوة يحتاج الى ان يخرج الى الفعل
بشي يكون موجودا بالفعل فقبل كون الشي بالقوة ليس انما يحدث
ذلك حدوثا مع الفعل فان ذلك ايضا يحتاج الى مخرج وينتهي الى شي
الشي

موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى الفعل بشيء مجانس له لذلك الفعل موجود قبل الفعل لفعل كما ان الحار يسخن والبارد يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء الذي هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المني كان عن الانسان والبذر عن الشجرة حتى كان عن ذلك انسان وعن هذا شجرة فليس لنا ان نفرض للفعل في هذه الاشياء قبل القوة ولنا ان نفرض للقوة قبل الفعل وايضا فان الفعل في التصور والتحديد قبل القوة لانك لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره انه للقوة فانك تحد المربع وتعقله من غير ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا وتجعله جزء حده وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا فمن حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم للظالم فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم البلا مثلا او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم وبشيء بالقوة ولولاه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب للاشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو

كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم ان القوة على الشر خير من الفعل وما يكون خيرا من الفعل خير من القوة على الخير ولا يكون الشرير شريرا بقوة الشر بل بملكة الشر ونرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فتقدم الفعل الذي هي قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة منه وقد لا يجب لكن يكون معها شيء آخر به يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة بموجود اذ القوة وحدها لا يكفي ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة وانه هو متقدم بالشرف والتمام

فصل في التام والناقص وما هو فوق التمام وفي الكل وفي الجميع

التام اول ما عرف عرف في الاشياء ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل بالعدد فلم يبق شيء من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذ كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما يعرف عند الجمهور من حيث يقدر واذا قدرت لم يكن بد من ان يعد ثم نقلوا ذلك الى القوى والكيفيات فقالوا كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل ولم يبق شيء من خارج ثم اذا كان من جنس الشيء شيء وكان لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة او نحو ذلك مما اوردوا قالوا الشيء اما دونه ثم ان كان ذلك الذي قد وجد ما يحتاج اليه الشيء في نفسه قد حصل معه شيء آخر من جنسه ليس يحتاج اليه في اصل ذات الشيء الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء فهو نافع في بابه قيل لجملة ذلك انه فوق التمام ووراء الغاية فهذا هو التام و

التمام فكانه اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم لغيره على الترتيب وكان
الجمهور لا يقولون لذى العدد انه تام ايضا اذا كان اقل من ثلثة
وكذلك كانهم لا يقولون له كل وجميع وكان الثلثة انما صارت تامة
لان لها مبدا وواسطة ونهاية وانما كان كون الشى له مبدا وواسطة
ونهاية يجعله تاما لان اصل التمام كان فى العدد ثم لم يكن هذا فى
طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو ان يكون تاما على الاطلاق فان
كل عدد فمن جنس وحدانياته ما ليس موجودا فيه بل انما يكون تاما فى
العشرية والتسعية واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان يكون
تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدا ومنتهى وواسطة فهو
تام لانه من حيث له مبدا ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس فيما
بينهما شى من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه
ساير الاقسام اى ان يكون واسطة وليس منتهى او واسطة
ومنتهى وقد فقد ما يجب ان يكون مبدء ثم من المحال ان يكون مبدان
فى الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيان
ليس احدهما بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد
يجوز ان تكثر الا انها تكون جملتها فى انها واسطة كشى واحد
ثم لا يكون للمتكثر حد يوقف عليه فان حصول المبدئية والنهاية
والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع فى ترتيب مثله ولا يكون ذلك الا للعدد
ولا يكون منحصرا الا فى الثلثة فاذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه
فليس من عادتنا ان ننظر فى مثل هذه الاشياء التى تبتنى على تخمينات
اقناعية وليست من طريق القياسات العلمية بل نقول ان الحكماء ايضا

قد نقلوا التام الى حقيقة الوجود فقالوا من وجه ان التام هو
الذى ليس من شانه ان يكمل وجوده ليس له بل كل ما هو لك
فهو حاصل له وقالوا من وجه اخر ان التام هو الذى بهذه الصفة
مع شرط ان وجوده بنفسه على اكمل ما يكون له هو حاصل له وليس
منه الا ما له وليس ينسب اليه من جنس الوجود شى فضل على
ذلك نسبة اولية اليه لا بسبب غيره وفوق التمام ما له الوجود
الذى ينبغى له ويفضل عنه الوجود لساير الاشياء كانه له وجوده
الذى ينبغى وله الوجود الزايد الذى ليس ينبغى له ولكن يفضل
عنه للاشياء وذلك عن ذاته ثم جعلوا هذا مرتبة المبدا الاول
الذى هو فوق التمام ومن وجوده فى ذاته لا بسبب غيره يفيض
الوجود فاضلا عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التام
العقل من العقول المفارقة التى هو فى اول وجوده بالفعل لا
يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجودا آخر فان كان شى آخر يوجد
عنه فذلك فايض من الوجود الفايض من الاول وجعلوا دون
التمام شيئين المكتفى والناقص والمكتفى هو الذى اعطى ما به يحصل
كماله بنفسه فى ذاته والناقص المطلق هو الذى يحتاج الى غيره
الكمال مثال المكتفى النفس الناطقة التى للكل اعنى السموات فانها
بذاتها تفعل الافعال التى لها وتوجد الكمالات التى يجب ان تكون
لها شيا بعد شى لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دايما
الا ما كان من كمالاتها التى فى جوهرها وصورتها فهو لا تفارق
ما بالقوة وان كان فيه مبدا يخرج قوته الى الفعل كما تعلم هذا

بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء التي في الكون والفساد
ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة
الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل
واما الكل فيجب ان يكون لكثرة ما بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير
من الاشياء هو الوجود الذي ينبغي له واما التمام في الاشياء ذوات
المقادير والاعداد فيشبه ان يكون هو بعينه الكل في الموضوع
فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارج عنه وهو كل لان ما يحتاج
اليه حاصل فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه
كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا عنه تام ثم قد اختلف في استعمال
لفظي الكل والجميع على اعتبارهما فتارة يقولون ان الكل يقال للمتصل
والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون ان الجميع يقال
خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف
ويقال كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا وانت تعلم ان
هذه الالفاظ يجب ان تستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى
من وجه ان يقال كل لما فيه انفصال حتى يكون له جزء فان الكل
يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان الجميع
من الجمع والجمع انما يكون للآحاد بالفعل او وحدات بالفعل
لكن الاستعمال قد اطلق على ما كان ايضا جزؤه و واحده بالقوة
فكان الكل في الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد كان الكل
يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد وان لم يلتفت الى وحدته وكان
الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد وان لم يلتفت الى عدة وكان

اطلقه

له ما يعقد به

هذا القول كله من الفضل فان الاصطلاح اجراهما بعد ذلك
مجرى واحدا وحتى صار ايضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكمية
اذ كان لها ان يتكلم بالعرض كالبياض كله والسواد كله او كان لها
ان يشتد ويضعف كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال للمركب من
اشياء مختلفة كالحيوان كل اذ هو نفس وبدن واما الجزء فانه
تارة يقال لما يعده وتارة لما يكون شيئا من الشيء وله غيره معه
وان كان لا يعده وربما خص هذا باسم البعض ومن الجزء
ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن
للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه الكل
المختلف المبادي تمت المقالة الرابعة **المقالة الخامسة** وفيها ثمانية فصول
فصل في الامور العامة وكيف وجودها وبالحري ان نتكلم الآن في
الكلي والجزئي فانه مناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض
الخاصة بالوجود فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال
كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان و
يقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم
موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان
طبيعته ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون
لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع
من تصوره ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل
عليه دليل مثل الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا و
ارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناه يوجد في كثير الا ان يأتيه

دليل وحجة يعرف به ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب من
خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا
الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي
المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس
تصوره يمنع ان يقال معناه على كثيرين كذات زيد المشار اليه فانه يستحيل
ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو
شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد
هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى
الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية
داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا يفتقر الى الكلية لكن
تعرض له الكلية فانه في نفسه ليس شيئا من الاشياء الا الفرسية
فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس
ولا في شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على ان يكون ذلك داخلا في
الفرسية بل من حيث هي فرسية فرسية فقط بل الواحدية صفة
تقترن الى الفرسية فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة
عليها فالفرسية بشرط انها يطابق حدها اشياء كثيرة تكون عامة
ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشار اليها تكون خاصة
فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سألنا عن الفرسية بطرفي
النقيض مثلا هل الفرسية الف ام ليس لم يكن الجواب الا السلب
لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد من حيث هي بل على انه قبل

من حيث اي ليس يجب ان يقال ان الفرسية من حيث هي فرسية
ليست بالف بل ليست من حيث هي فرسية بالف ولا شيء من الاشياء
فان كان طرفا المسألة من موجبين لا يخلو منهما شيء لم يلزم ان
يجاب عنهما البتة وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب والموجبين
اللذين في قوة النقيضين في ذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم
للسالب معناه انه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب الآخر
كان موصوفا بهذا الموجب وليس اذا كان موصوفا به كان مهيته
هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا او ابيض كانت هويته
الانسانية هي هوية الوحدة او البياض او كان هوية الانسان
هي هوية الواحد والابيض فاذا جعلنا الموضوع في المسألة هوية
الانسانية من حيث هي انسانية كشيء واحد وسئل عن طرفي
النقيض فقيل أواحد هو ام كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث
هوية الانسانية شيء غير كل واحد منهما ولا يؤخذ في حد ذلك الشيء
الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه
وصف فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف
من حيث هو انسانية فقط فلا يكون من حيث هو انسانية هو كثير
بل انما يكون كان ذلك هو شيء يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا
اليه من حيث هو انسانية فلا يجب ان يشوبه بنظر الى شيء من
خارج بجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو ونظرا الى لواحقه
ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا الانسانية فقط
ولهذا ان قال قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية

١٤٩

هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان نقول لا وليس يلزم من تسليم
هذا ان يقول فاذن تلك وهذه واحدة بالعدد لان هذا
كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث
انسانية هي انسانية فقط وكونها غير الشيء التي في عمرو شيء من
خارج فانه ان لم يكن ذلك خارجا عن تلك الانسانية لزم
ان يكون الانسانية من حيث هي انسانية الفا مثلا اوليست
بالف وقد ابطلنا ذلك وانما اخذنا انسانية من حيث هي انسانية
فقط على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية
يكون قد جعلها اعتبار من حيث هي انسانية ساقطا عنها انها
في زيد وانها التي في زيد وا لا فيكون قد اخذنا الانسانية
على انها في زيد وقد جردناها وقد تكلمنا على انا نلتفت اليها وهي
انسانية ثم لا يخ اما ان ترجع الكناية التي في انها الى الانسانية
التي في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون
انسانية في زيد هي باعتبار انها انسانية فقط وان رجعت
الى الانسانية فذكر زيد لغوا الا ان يعني ان الانسانية التي
عرض لها من خارج ان كانت في زيد اسقطنا عنها انها في
زيد فقل هي هكذا وهذا ايض فيه اعتبار غير الانسانية فان
سئلنا سايل وقال انتم تجيبون فتقولون انها ليست كذا وكذا
وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول
انا لا نجيب بانها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها
ليست هي من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وههنا

شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسايل يكاد يرجع الى
الاهمال اذ اليه يتعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا
ان يجعل تلك الانسانية كانها مشار اليها او كثرة فيها فح لا يكون
قولنا من حيث هي انسانية جزءا من الموضوع لانه لا يصلح
ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد
عادت مهملة وان قيل ان تلك الانسانية التي هي من حيث هي
انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فزادت على الانسانية
ثم ان ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان من المسئلة مسلوبين
عنها ولم يجب ان يكون واحدا او كثيرا هو هو او غيرا الا على معنى
انه لا بد له ان يكون هو هو وغيرا فح نقول لا بد لها من ان
يصير غيرا بالاعراض التي معها اذ لا يوجد البتة الا مع اعراض
وح لا يكون ماخوذة من حيث هي انسانية فقط اذ ليست انسانية
عمرو فهي غير انسانية بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تاثير
في تشخص زيد بانه مجموع الانسان والانسانية والاعراض لازمة
كانها اجزاء منه وتاثيرها في الانسان او الانسانية بانها منسوقة
اليها وتعود من راس وتجمع هذا وتخبر عنها بعبارة اخرى
كالمذكر لما سلف من قولنا فنقول ان ههنا شيئا محسوسا هو الحيوان
او الانسان مع مادة وعوارض هذا هو الانسان الطبيعي و
ههنا شيء هو الحيوان او الانسان منظورا الى ذاته بما هو هو
غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه شرط انه عام
او خاص او واحد او كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة انهم

من حيث هو بالقوة اذ الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو
انسان اى باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى تقارنه
ليس الا حيوانا او انسانا والحيوان العام والحيوان الشخصى و
الحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان
باعتبار انه موجود فى الاعيان او معقول فى النفس هو حيوان
وشئ ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان
حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك فى جانب
الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان
مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره
امر عارض له او لازم فالطبيعة كالحيوانية والانسانية بهذا
الاعتبار متقدم فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه
او كلى وجودى او عقلى تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل ف
بهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير
بل هو بهذا الوجود هو حيوان فقط وانسان فقط لكنه يلزمه لا محالة
ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شئ موجود على ان ذلك
لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا
فى كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه
ان يصير حيوانا ما لانه فى حقيقته ومهيته بهذا الاعتبار حيوان
ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما ان
يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا
فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود

فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه
وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود فى المادة
على انه شئ اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض
لتلك الحقيقة ان تقارن فى الوجود امرا آخر ولقائل ان يقول
ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود فى الاشخاص لان الموجود
فى الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان ثم الحيوان
بما هو حيوان موجود فهو اذن مفارق للاشخاص ولو كان
الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخل اما ان يكون
خاصا له او غير خاص له واذا كان خاصا له لم يكن الحيوان
بما هو حيوان هو الموجود فيه او هو له بل حيوان ما وان كان
غير خاص كان شئ واحد بعينه بالعدد موجودا فى الكثرة و
هذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا فقد اوردناه بسبب انه
قد وقعت منه الشبهة فى زماننا لطايفة ممن تنشط فى التفلسف
فنقول ان هذا الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها
الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما فان طبيعة
الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط آخر لا تكون موجودة فيه وبيان
غلط هذا الظن قد تقدم والثانى الظن بان الحيوان
بما هو حيوان يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدد
وليس كذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو حيوان ومن جهة
حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذى هو العام بل كلاهما
يسلبان عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان

فى انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا داخلين ايض فى مهيته
واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما
فى حيوانيته بل هو حيوان لا غير من الامور والاحوال لكنه
يلزمه ان يكون خاصا وعاما فقوله لم يخل اما ان يكون خاصا
او يكون عاما ان عنى بقوله انه لا يخ عنهما فى حيوانيته فهو خال
عنهما فى حيوانيته وان عنى انه لا يخ فى الوجود عنهما اى لا يخ
عن لزوم احدهما فهو صادق فان الحيوان يلزمه ضرورة ان
يكون خاصا او عاما وايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية
التى هى باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعد
بما يعرض لها من الاحوال وهيهنا شئ يجب ان نفهمه وهو انه حق
ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه عموم او خصوص
وذلك ان لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص وعموم
لم يكن حيوان خاص او حيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق
قايم بين ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان مجرد ا بلا شرط شئ
اخر وبين ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان مجرد ا بشرط لا شئ اخر
ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجرد ا بشرط ان
لا يكون شئ اخر وجود ا فى الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل
الافلاطونية وجود فى الاعيان بل الحيوان بشرط لا شئ اخر وجوده
فى الذهن فقط واما الحيوان مجرد ا لا بشرط شئ آخر فله وجود فى
الاعيان فانه فى نفسه وفى حقيقته بلا شرط آخر وان كان مع الف
شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود فى الاعيان

ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس بحق م

وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل هو الذى فى نفسه
خال عن الشرايط اللاحقة موجود فى الاعيان وقد اكتنفه من
خارج شرايط واحوال فهو فى حد وحدته التى هو بها واحد
من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شئ اخر وان كانت تلك
الوحدة زايدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الاخرى ولو
كان هيهنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا الحيوان الذى
نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل
واحد من الكثيرين هو واما المباين الذى ليس محمولا على هؤلاء
اذ ليس شئ منها هو هو فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان
الماخوذ بعوارضه هو الشئ الطبيعى والماخوذ بذاته هو الطبيعة التى
يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعى تقدم البسيط على المركب
وهو الذى يخص وجوده بانه الوجود الالهى لان سبب وجوده
بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع عوارض ومادة
وهذا الشخص وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة الجزئية
فكما ان للحيوان فى الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له فى العقل
فان فى العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذى ذكرناه من
التجريد وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية وفى العقل ايض صورة
الحيوان من جهة ما يطابق فى العقل بحد واحد بعينه اعيانا
كثيرة فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة وهو
بهذا الاعتبار كلى وهو معنى واحد فى العقل لا تختلف نسبته
الى اى واحد اخذته من الحيوانات اى اى واحد منها احضرت

صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض
حصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما
يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي مأخوذ عن موجود
من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يؤخذ
هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان
كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس
الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي
في العقل ولان الانفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز ان تكون
هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية
ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس اليها مثلها بالقياس
الى الخارج ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس
الى الخارج بان يكون مقولة عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام
في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة
من خارج ومن جهة ليست اما شيء واحد بعينه بالعدد محمول
على كثيرين يكون هو محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو
وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بين وسنزداد بيانا بل الامور
العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجود في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبايع الكلية واتمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي

فقد تحققنا اذن ان
الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد
المعاني التي سميناه كليا وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الاعيان

البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا منفردا بنفسه انما تشكك من امره
انه هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان مثلا
شيء هو انسان وهو ذات بعينه موجودة لزيد وعمرو وخالد فنقول اما
طبيعة الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان تكون موجودة وان لم
يكن انها موجودة هو انها انسان ولا داخلا فيه وقد يلحقها مع الوجود هذه
الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس اما الكلية من خارج فعلى اعتبار
آخر شرحناه في الفنون السالفة بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة
في ان يبقى ولا في ان يبتدئ لها وجود فيكون من المستحيل ان يتكثر بل انما يكون
النوع منه قايما واحدا بالعدد لان مثل هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا
بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته واما بالمواد فلتجرده واما
بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة للطبيعة فلا تختلف فيها
الكثرة تحت النوع واما ان تكون عارضة غير لازمة للطبيعة فتكون عروضها
بسبب تعلق بالمادة فيكون نحو مثل هذا اذا كان نوعا موجودا ان يكون وجوده
واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما يوجد مع ان توجد المادة
مهيأة فيكون وجوده ملتحقا به اعراض واحوال خارجة يتشخص بها
وليس يجوز ان تكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية فقد عرفت هذا في
خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فتبين ان طبيعة الجنس
يمتنع ان يتقوم الا في الانواع ثم تقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس
يمكن ان يكون معنى واحد هو بعينه موجود في كثيرين فان الانسانية التي
في عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية
في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو واما ما كان من العوارض مهيئة مقولة بالقياس

الى زيد واما ما كان يستقر فى ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى
ان يصير بمضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن مضافا
الا الى المعلوم فلا يلزم من هذا ان تكون ذات واحدة اجتمع فيها الاضداد
وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص
فتكون ذات واحدة هى موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان
يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة الحقتها اعراض عمرو وهى باعيانها
بعينها الحقتها اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن
الى هذه الاضافات على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان تكون الطبيعة
توجد فى الاعيان فتكون بالفعل كلية اى هى وحدها مشتركة للجميع وانما
تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت فى التصور الذهنى فاما كيفية وقوع
ذلك فيجب ان تتامل ما قلنا فى كتاب النفس فالمعقول فى النفس من الانسان
هو الذى هو كلى وكليته لا لاجل انه فى النفس بل لاجل انه مقيس الى
اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث
هذه الصورة هيئة فى نفس جزئية فهى احد اشخاص العلوم او التصورات
وكما ان الشئ باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك يجب باعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما فى النفس
فهى جزئية ومن حيث انها تشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة
التى بينا فيما مضى فهى كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس
يمتنع اجتماع ان تكون الذات الواحدة تعرض لها شركة بالاضافة
الى كثيرين فان الشركة فى الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت
الاضافة لذوات كثيرة لم تكن شركة فيجب ان تكون اضافات كثيرة لذات

واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هى كذلك فهى
شخصية لا محالة والنفس نفسها تتصور ايضا كليا آخر تجمع هذه الصورة
واخرى فى تلك النفس او فى نفس غيرها فانها كلها من حيث هى فى النفس تحد
بحد واحد وكذلك قد توجد اشتراكات اخرى فتكون الكلى الآخر
يمايز هذه الصورة بحكم له خاص وهى نسبته الى امور فى النفس
وهذه انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية الى امور من خارج
على وجه ان اى تلك الخارجات سبق الى الذهن فجائز ان يقع
عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتاثر النفس منه بهذه
الصفة لم يكن لما خلاه تاثير جديد لا بحكم هذا الجواز المعترف فان
هذا الاثر مثل صورة السابق مجردة عن العوارض وهذا هو لمطابقته
ولو كان بدل احد هذه المؤثرات والمؤثر بها شئ غير تلك الامور المفروضة
وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا تكون مطابقة واما الكلى
الذى فى النفس بالقياس الى هذه الصور التى فى النفس فهذا الاعتبار كلى بحسب
القياس الى اى صورة سبقت من هذه الصور التى فى النفس الى النفس
ثم هذه ايضا تكون صورة شخصية من حيث هى على ما قلنا ولان
فى قوة النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت انها عقلت
وان تركب اضافات فى اضافات وتجعل الشئ الواحد احوالا مختلفة
من المناسبات الى غير النهاية بالقوة فيجب ان لا تكون لهذه الصور
العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف ويلزم ان يذهب الى غير النهاية
لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس تلزم النفس اذا عقلت شيئا
ان تكون بالفعل تعقل معها الامور التى يلزمها لزوما قريبا وان تخطرها

بالبال فضلا عما يمعن في البعد فان بهنا مناسبات في الجذور والقسم وفي
اضافات الاعداد كلها قريبة المتناول من النفس وليس يلزم ان يكون
النفس في حال واحدة تعقل تلك كلها وان تكون مشتغلة بذلك على
الدوام بل في قوتها الغريبة ان تعقل في المثل اخطار المضلعات التي
لا نهاية لها بالبال ومزاوجة عدد باعداد لا نهاية لها بالبال بل وقوع
مناسبة عدد مع مثله مرارا لا نهاية لها بالتضعيف فان هذا
اشبه شيء بما نحن في ذكره فاما انه هل يجوز ان يقوم المعاني
العامة للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية
فامر سنتكلم فيه من بعد فاذا قلنا ان الطبيعة الكلية موجودة
في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة من الكلية بل نعني
ان الطبيعة التي تعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من
حيث هي طبيعة شيء ومن حيث هي محتملة لان يعقل عنها صورة
كلية شيء ايضا ومن حيث عقلت بالفعل كذلك شيء ومن حيث هي
صادق عليها انها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والاعراض بل
تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر شيء وهذه الطبيعة
موجودة في الاعيان بالاعتبار الاول وليست فيه كلية موجودة و
بالاعتبار الثاني والثالث والرابع ايضا في الاعيان فان جعل هذا
الاعتبار يعني الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الاعيان واما
الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس فاذ قد عرفنا هذه الاشياء
فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك ان
الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي

فليس موجودا الا في التصور وايضا الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء
داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعد بجزئياته ولا ايضا الجزئيات داخلة
في قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا يتقوم بالاجزاء التي فيه بل يتقوم منها
واما طبيعة الكلي فانها تقوم الاجزاء التي فيها وايضا فان طبيعة الكل لا تصير
جزءا من اجزائه البتة واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات
لانها اما الانواع فتتقوم من طبايع الكليين اعني الجنس والفصل واما
الاشخاص فتتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض
التي تكتنفها مع المادة وايضا فان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده لو
انفرد والكلي يكون كليا محمولا على كل جزئي وايضا فان اجزاء الكل متناهية
وليس اجزاء الكلي متناهية وايضا الكل يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه
معا والكلي لا يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه معا وقد يمكنك ان تجد فروقا
غير هذه ايضا فتعلم ان الكل غير الكلي

فصل في الفصل بين الجنس والمادة

والذي يلزمنا الآن هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع فاما ان الجنس
على كم شيء يدل فقد كان يدل في زمان اليونانيين على معان وقد ذهب
استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا لا يدل الا على المعنى المنطقي المعلوم
وعلى الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس فقلنا ليس كذا من جنس كذا
اي من نوعه او من جملة ما يشاركه في حده والنوع ايضا ليس يدل
عندنا الآن في زماننا وعادتنا في الكتب العلمية الا على النوع المنطقي وعلى
صور الاشياء وغرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول
ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من

مكان النوع

التصور اذا تغير عنه ولو بادنى اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل
واحد من الكليات المشهورة ولنجعل بياننا في الجنس في مثال نكثر
اشكاله على المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم قد يقال انه جنس
الانسان فان كان مادة الانسان كان لا محالة جزءا من وجوده و
استحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل ولننظر كيف يكون الفرق بين الجسم
وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنسا فهناك يصير لنا سبيل الى معرفة ما نريد
بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له
هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم معنى
غير هذا مثل حس وتغذ وغير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية
محمولا في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة وان اخذنا الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا تتعرض بشرط اخر البتة ولا
يوجب ان يكون جسميته لجوهرية مصورة بهذه الاقطار فقط بل
جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية
وصورة ولكن معها وفيها الاقطار فللجسمية اقطار ثلثة على ما هي الجسم
وبالجملة اى مجتمعات تكون بعد ان تكون جملتها جوهرا ذا اقطار
ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كانت هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك
الجوهر لا ان تكون تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة
عن الشيء الذي قد تم كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس
فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية
بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض
وعمق فقط واما هذا الثاني فانه محمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت

في الجسم م

وقد يقال انه مادة للانسان م

او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي
كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان
كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة جسم لانها
جوهر وهو جوهر له طول وعرض وعمق وكذلك الحيوان اذا اخذ
حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا جسمية وتغذ وحس وان
يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد ان يكون مادة
للانسان او موضوعا وصورته النفس الناطقة وان اخذ بشرط
ان يكون جسما بالمعنى الذي يكون به الجسم جنسا وفي معاني ذلك وغير
ذلك من الصور ولو كان النطق او فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شيء
منها او وضعه بل مجوزا وجود اى ذلك كان في هويته ولكن هناك
معها بالضرورة قوة تغذية وحس وحركة ضرورة ولا ضرورة في
ان لا يكون غيرها او يكون كان حيوانا بمعنى الجنس وكذلك فافهم الحال
في الحساس والناطق فان اخذ الحساس جسما او شيئا له حس بشرط ان
لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا وان كان جزءا من الانسان وكذلك كان
الحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا مجوزا له وفيه ومعه اى الصور
والشرائط كانت بعد ان يكون فيها حس كان فصلا وايضا كان الحيوان
محمولا عليه فاذن اى معنى اخذته مما يشكل الحال في جنسيته او ماديته فوجدته
قد يجوز انضمام الفصول اليه ايها كان على انها فيه ومنه كان جنسا وان
اخذتها من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى وختمته حتى لو دخل فيه
شيء اخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا بل مادة وان
اوجبت لها تمام المعنى دخل فيه ما يمكن ان يدخل صار نوعا وان كنت لا تشك

حتى م

الى ذلك المعنى لا تعرض لذلك كان جنسا فاذن باشتراط الا يكون زيادة تكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا تعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات على ابهام داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة فعسى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منه شي متميز هو جنس وشي هو مادة فنقول انما يوجد للانسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التصور اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك انما يوجد له الجسم قبل الحيوانية اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي تعرض مع جواز ان يوضع متضمنة لكل معنى مقرونا به مع وجوب ان يتضمن الاقطار الثلثة فانها لم يوجد الشي الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى الحيوانية جزءا من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسها تضمنها اياه جزءا من وجود ذلك الجسم تعكس حال الجسم اذا حصل كما ان الجسم الذي هو بمعنى المادة فاندرج من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجود انواعه وما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده وليس هو سبب لوجودها وان كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايض فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع في شي من الاشيا الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا يحصل هو اولا

وان كانت قبلية لا بالزمان بل بالذات

وينضم اليه شي آخر حتى يحدث الحيوان النوع في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي الجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايض بل انما يحدث للشي الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذا احدثنا لنوع تمامية ولا يكون الفصل خارجا عن معنى الجنس ومضافا اليه بل البتة متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومانا اليه وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي تكون جنسا يكون كالمجهول بعد لا يدرى انه على اي صورة وكم صورة يشمل وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شي هو جسم محصل وكذلك اذا اخذنا اللون واخطرنا بال النفس فان النفس لا يقنع بتحصيل شي متقرر الا بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لون واما طبيعة النوع فليس تطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة كانت قد فعلت الواجب وما يجب ان يقنع معه فان النفس ايضا قد تطلب مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا الطلب حتى انما يتحقق له ان يتعدى لهذا الطلب كثرة فتكون للنفس ان تفرضه اي مشار اليه شا فلا يمكن النفس ان تحمله بحيث يجوز ان يكون اي مشار اليه شا الا بعد ان يضيف الى معنى اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكنه ان يجعل اللون وهو لون بعد بلا زيادة شيا مشارا اليه في هذه المادة ذلك الشي ليس الا لونا فقط وقد تخصص

انه لون م

بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا
مع زوال واحد واحد منها كما يكون من مخصصات طبيعة النوعيه
وكذلك في المقدار او الكيفية او غيرهما وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله
ليس يمكن ان يجعله الذهن مشارا اليه مقتصرا على انه جوهر
يتضمن اي شي يتفق بعد ان يكون الجملة طويلة عريضة عميقة على
جملته لم يتحدد الاشياء التي تتضمنها او لا تتضمنها فيصير نوعا فان قال
قايل فيمكننا ان نجمع مثل هذا الجمع اي الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا
في نحو من الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك
النحو هو ان يكون المجتمعات فصولا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا ههنا
في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف يحوي الفصول وغير الفصول اي
الاشياء يجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيها على النحو المودي الى
الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين شيئين
يلزمنا ان نتعدى التفريق الى بيانات احوال اخرى وانما غرضنا الآن
ان نفرق طبيعة الجنس الذي هو الجسم هو انه جوهر مجوز فيه
اجتماع اشياء من شانها ان يجتمع فيه فيكون الجملة طويلة عريضة
عميقة ويكون وان كانت لا يكون الاشياء معلومة الشرط مجهولة

فصل بعد والى هذا الحد ما تكلم في الفصل **في كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس**

فلنتكلم الآن في الاشياء التي يجوز اجتماعها في الجنس ويكون التوقف
في اثبات طبيعته ومهيته محصلة بالفعل انما يقع لاجلها
فنقول ان هذا المطلب ينقسم الى قسمين احدهما انه اي الاشياء

مخصوص بما يكون اجتماع الاشياء فيه على نحو الاجتماع

هی

هي الاشياء التي يجب ان يحصرها الجنس في نفسه ويجمع فيكون تلك
الاشياء جاعلة اياه نوعا والثاني انه اي الاشياء تكون واقعا في حصر
ما ليس كذلك وذلك ان الجسم اذا انحصر فيه البياض على النحو المذكور
لم يجعله نوعا والحيوان اذا انقسم الى ذكر وانثى لم يتنوع بذلك وهو
مع ذلك يتنوع باشياء اخرى ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص فيه
اعراض كثيرة تكون تلك الجملة حيوانا مشارا اليه فنقول ولا ليس
يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس عند كل نوع ولا ايضا
فصول انواع جنس واحد فان ذلك ليس في مقدورنا بل الذي
في مقدورنا هو معرفة القانون في ذلك وانه كيف ينبغي ان يكون
الامر في نفسه واما اذا نظرنا الى معنى من المعاني المعقولة الواقعة في
تخصيص الجنس انه هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون او
ليس فربما جهلناه في كثير من الاشياء وربما علمناه في بعضها فنقول
ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب ولشي يكون انضيافها
اليه على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية وان تكون القسمة يستحيل
ان ينقلب وذلك المشار اليه باقي الجوهر حتى يصير مثلا المتحرك منهما غير
متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك متحرك وهو واحد بالشخص
وغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتي بل يجب ان يكون القسمة لازمة
فذلك المعنى الخاص لا يفارق قط الخاص من الجنس وبعد ذلك
فيجب ان يكون الموجب من القسمين وكلاهما للمعنى عارضين له بسبب
شي قبلهما وتقتضي طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى اولا فانه ان كان
ثانيا جاز ان لا يكون ذلك المعنى فصلا البتة بل كان امرا لازما للامر

فمكك

وان لم يكن حيوانا والانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل
انه حيوان فهذا لا يكون فصلا للجنس وايضا فقد يكون اشياء
خاصة بالجنس تقسمه كالذكر والانثى بالحيوان ولا يكون فصولا
بوجه من الوجوه وذلك لانها انما كانت تكون فصولا لو كانت عارضة
للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما اوليا ولم
تكن لازمة ل[illegible]
الحيوان لان[illegible]
بحال من الا[illegible]
ان يقع للجن[illegible]
القسمة مثل[illegible]
الانوثة فا[illegible]
لفصل خا[illegible]
يجوز ان[illegible]
وحده[illegible]
من جه[illegible]
فكان[illegible]
لو تو[illegible]
فلا[illegible]
البا[illegible]
[illegible]
القاسمة ان تقول ان الذي عرض [illegible]

النطق فلم يكن م

الذي هو الفصل مثل ان يكون قاسم قد عبر فلم يقسم الجوهر الى جسم والى
غير جسم بل يقسم الى قابل الحركة والى غير قابل الحركة لا يلحق الجوهر اول
اللحوق لا بعد ان يصير مكانيا جسمانيا فقابل الحركة يلزم الجسم ويلزم
الجسم اشياء كثيرة كل واحد منها يذكر الجسم لكنها ليست فصولا بل امور
لزمت الفصول لان الجوهر بتوسط الجسمية ما يعرض له تلك المعاني
وانقسامه الى ان يكون ذا جسمية او غير ذي جسمية فهو لما هو جوهر
لا بتوسط شيء اخر وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا فصلا
ولكن لا يكون فصلا قريبا لذلك الجنس بل فصلا بعد فصل مثل ان يقال
ان الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق لان الجسم بما هو جسم فقط ليس مستعدا
لان يكون ناطقا وغير ناطق بل يحتاج الى ان يكون اولا ذا نفس حتى يكون
ناطقا فاذا وجد الجنس فصلا فيجب ان يكون الفصول التي بعده فصو
يعرف تخصيص تلك الفصول فان ذا النطق وعديم النطق يعرف حال فصل
كونه ذا نفس فانه ذو نطق وعديم النطق من جهة ما هو ذو نفس لا من
جهة انه ابيض واسود او شيء اخر البتة بالفعل وكذلك كون الجسم ذا
نفس وغير ذي نفس ليس له هذا بسبب شيء البتة من الاجناس المتوسطة
فاذا عرض لطبيعة الجنس ايضا عوارض تنفصل بها لم يخل اما ان يكون
الاستعداد للانفصال بها انما هو لطبيعة الجنس او لطبيعة اعم منها كما كان
قبل لطبيعة اخص منها فان كان لطبيعة اعم منها مثل ان الحيوان منه
ابيض واسود والانسان منه ذكر وانثى فليس ذلك من فصوله بل
الحيوان انما صار ابيض واسود لاجل انه جسم طبيعي وقد صار ذلك
الجسم الطبيعي قايما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وان

فان القابل الحركة م

الذى هو الفصل مثل ان يكون قاسم قد عبر فلم يقسم الجوهر الى جسم والى
غير جسم بل يقسم الى قابل الحركة والى غير قابل الحركة لا يلحق الجوهر اول
اللحوق لا بعد ان يصير مكانيا جسمانيا فقابل الحركة يلزم الجسم ويلزم
الجسم اشيا كثيرة كل واحد منها يذكر الجسم لكنها ليست فصولا بل امور
لزمت الفصول لان الجوهر يتوسط الجس... له تلك المعانى
... فصولا ما هو جوهر
... يعرض اولا فصلا
... فصل مثل ان يقال
... م فقط ليس مستعدا
... ذا نفس حتى يكون
... ول التى بعده فصو
... يعرف حال فصل
... وذ ونفس لا من
... كون الجسم ذا
... اس المتوسطة
... اما ان يكون
... اعم منها كما كان
... يوان منه
... فصوله بل
... صار ذلك
الجسم الطبيعى قايما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وان

فان القابل للحركة م

وان لم يكن حيوانا والانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل
انه حيوان فهذا لا يكون فصلا للجنس وايضا فقد يكون اشيا
خاصة بالجنس تقسمه كالذكر والانثى للحيوان ولا يكون فصولا
بوجه من الوجوه وذلك لانها انما كانت تكون فصولا لو كانت عارضة
للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما اوليا ولم
تكن لازمة لشى بقومه فصل اولا فاما اذا لم يكن كذلك بل انما عرضت
للحيوان لان مادته التى يكون منها عرض لها عارض فصار
بحال من الاحوال لا يمنع حصول صورة الجنس ومهيته ولا ايضا يمنع
ان يقع للجنس فرقا اخر من حيث صورته بالفصول فليس طرفا
القسمة من الفصول بل من الاعراض اللازمة فيه اعنى مثل الذكورة و
الانوثة فان المنى الذى كان صالحا لصورة الحيوان وكان متعينا
لفصل خاص من الحيوان الكلى عرض له انفعال حار فصار ذكرا وكان
يجوز ان يعرض له بعينه انفعال برد فى المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال
وحده لا يمنع من حيث هو نفسه ان يقبل اى فصل يعرض للحيوان
من جهة صورته اى من جهة كونه ذا نفس دراكا متحركا بالارادة
فكان يجوز ان يقبل النطق وغيره فذلك اذن مؤثر فى تنويعه وحتى
لو توهمناه لا انثى ولا ذكرا ولم نلتفت الى ذلك البتة لقام نوعا بما يتم
فلا ذلك يمنع عن التنوع دون الالتفات اليه ولا يفيد التنوع بالالتفات
اليه وليس كذلك اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمنا اللون لا ابيض
ولا اسود بوجه وليس يكفى انا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص
القاسمة ان نقول ان الذى عرض من جهة المادة فليس بفصل فان كونه

فى المادة

النطق فلم يكن م

غاذيا او غير غاذ انما يعرض من جهة المادة لكن يجب ان نراعي الشرائط الاخرى
التي وضعناها ولهذا لا نجد شيئا من جملة ما هو مغتذ من انواع الجسم
يدخل في جملة ما هو غير مغتذ ونجد الانسان وهو نوع لا محالة من
الحيوان يدخل في جملة الذكر والانثى جميعا وكذلك الفرس وغيره
والذكر والانثى قد يدخل ايض في الانسان وفي الفرس على ان هذا
المعنى وهو ملازمة ما به تقع القسمة للمقسوم وان كان من شرائط
الفصل فقد يكون في غير الفصل فربما لزم ما ليس بفصل نوعا واحدا
لا يتعداه وذلك اذا كان من لوازم الفصل ونرجع فنقول فانت تعلم
ان المادة اذا كانت تحركت الى قبول حقيقة صورة ليحدث نوع فقد
تعرض لها عوارض من الامزجة وغيرها تختلف بها حالها في افعال
تصدر عنها لا من حيث تقبل صورة الجنس وصورة الفصل اذ ليس
كل ما تقبله من الاحوال وما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو داخل
في الغاية التي اليها تتحرك في التكون فقد علمت مصادمات الامور الطبيعية
ومعارضة بعضها لبعض والانفعالات التي تقع بينها فربما كانت [illegible]
لاختلافات لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور تناسب الغاية مناسبة
ما وربما كانت امورا خارجة عنها جدا فما يعرض للمادة من هذه الجهة
وتبقى معه المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية
والذكورية والانوثية انما تؤثر في كيفية حال الالات التي يكون بها
التناسل والتناسل لا محالة امر عارض بعد الحيوة وبعد تنوع الحيوة نوعا
محصلا بعينه فيكون ذلك واحوالهما من جملة الاحوال اللاحقة
بعد تنوع النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات

كانت الانفعالات المعرضة صا... عن الغاية المقصودة وربما

واللوازم بهذه الصفة فلنعلم انها ليست من الفصول للاجناس
وقد عرفت الطبيعة الكلي وانه كيف يوجد وان الجنس منها كيف يفارق
المادة تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه سنوردها بعد
وعرفنا اي الاشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع اياه بها وقد بقي علينا مما يتصل
مما نحن في سبيله احدهما ان اي الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس بمنوع
اياه والثاني ان هذا الاتحاد كيف يكون وكيف يكون عن الجنس و
عن الفصل وهما شيئان شيء واحد متحصل بالفعل فاما البحث الاول
فنقول فيه ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا فهي لا محالة عوارض والعوارض
اما لازمة واما غير لازمة واللازمة اما لازمة لاجناس الجنس ان
كانت له اجناس واما الفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصله
واما الفصول تحته واما المادة شيء منها واما ما كان منها من فوق فان
اللازمات للاجناس الفوقانية والفصول التي لها والفصل المقوم
الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض
اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته واما الذي يلزم الفصول
التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها اذ قد يلزم من ذلك ان يلزمه
النقيضان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما واما البحث الثاني فلنفرض
مشارا اليه هو مجموع محصل من فصول الاجسام واعراض كثيرة فاذا قلنا
له جسم فلسنا نعني به المجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه
الاشياء كلها عارضة لها خارجة بل نعني شيئا الا في موضوع له طول وعرض
وعمق سواء كان هذا الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث
هي جملة معينة قد يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليه الجسم بالمعنى

الاخر الذى هو مادته فاذا قيل له جسم لم يكن ذلك الا هو نفسه لا الجزء منه ولا شئ خارج عنه ولكن لقايل ان يقول فقد جعلتم طبيعة الجنس لتشخص غير طبيعة التشخص وقد اجمع الحكماء على ان للتشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس فهو ان طبيعة الجنس المقولة على التشخص لا يحتاج فى ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث يتم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يبقى على الجملة فانه لو كان لا يبقى على الجملة لم يكن محمولا على التشخص بل كان جزءا من التشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض و الخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التى قلنا ها موجودة بهذا المعنى المذكور وهو انه طبيعة جوهر كيف كان تشخصه جوهرية متقوم نفسها بكذا وكذا مما يجب له فى انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ان يحتاج اليها الجسم من الاجناس مثلا فى ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا وليس فى ذلك انه اذا كانت هذه فليس يقال عليها الجسم ففرق بين ان يقال ان طبيعته لا يحتاج فى معناها الى شئ وبين ان يقال لا يحمل عليه وقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد يخصص به بالفعل بعد ان كان يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبارات فى حمل الجنس لكان طبيعة الجنس لا محمولا

فنقول معنى قولهم ان للتشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس

فصل فى النوع

واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة فى الوجود وفى العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل هيئته بامور محصلة يكون العقل مما ينبغى بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب شيئا فى تحصيلها الا الاشارة

فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون ح يعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها تكون تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى فى الذات البتة وهما يعرض لشخصيات الامور البسيطة والاعراض واما ان تكون احوالا ايضا زايدة على الاضافات لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه يوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذى هو مغاير لاخرين موجودا بل يكون قد فسد بعض المغايرة اللازمة وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب به لا بطلان هوية بعد وجودها ولا فنا ذاته بعد تخصصها ولكن بطلت مغايرته ومخالفته لاخرين الى مغايرة اخرى من غير فساد ولكنا ربما اشكل علينا ذلك فلم يتحصل وليس كلامنا فيما نعلمه نحن بل فيما الامر فى نفسه عليه

لان تشخصها لكونها محمولة اى فى موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كصور الطبيعية مثل صورة النار

فصل فى تعريف الفصل وتحقيقه

والفصل ايضا يجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على شئ الا على ما ليس فصلا بل نوعا مثل الحس للحس على ما علمت فى مواضع اخر او شخصا مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشئ منها انه نطق وحس ولكن تشتق لها من اسمها اسم فان كانت هذه فصولا فهى فصول من جهة اخرى وليست من الجهة التى هى اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ فالاولى ان تكون هذه مبادى الفصول لا الفصول فانها انما تحمل بالتواطؤ على غير اشخاص النوع التى تليها فصولها وذلك لان النطق انما يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ والحس يحمل على السمع والبصر بالتواطؤ فالفصل الذى هو كالنطق

والحس ليس هو بحيث يقال على شيء من الجنس فليس الحس ولا النطق
حيوانا البتة واما الفصل الذي هو كالناطق والحساس فالجنس
بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا واما كيف ذلك فقد تكلمنا
فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع في الوجود
بالفعل وكيف تفترق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة
شيء هو الجنس اذا صار موجودا بالفعل وان ذلك التميز والتفريق
هو عند العقل واذا احتيل وفصل وتميز في الوجود في المركبات
صار الجنس مادة والفصل صورة ولم يكن الجنس ولا الفصل
مقولا على النوع ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام بل على
وجود طبيعة الفصل ما قوله انه من البين ان كل نوع منفصل
عن شركائه في الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني
فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم
المحمولات وصح ان يقال ان كل فصل هو اعم المحمولات فان الناطق
واشياء كثيرة مما يجري مجراه ليس مقولة ولا في حكم مقولة فبقي ان
يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل ما هو واقع تحت معنى اعم منه
فهو معنى منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون اذن
لكل فصل فصل ويذهب هذا الى غير النهاية والذي يجب ان يعلم
حتى ينحل به هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما
لمهية الموضوع ومنه ما يكون امرا لازما له غير مقوم لمهيته
كالوجود وانه ليس يجب ان يكون كل معنى يكون اخص يقع
تحت معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل في العقل هو معنى

مغاير ذاته ومهيته وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما
لمهيته فيكون كالجزء في العقل والذهن لمهيته فما شاركه عند العقل
والذهن والتحديد في ذلك المعنى شاركه في شيء هو جزء مهيته فاذا
خالفه يجب ان يخالفه في شيء لا يشتركان فيه ويكون ذلك جزءا
اخر عند العقل والذهن والتحديد من مهيته فيكون مخالفته
الاولية له بشيء من جملة مهيته ليس بجميع ما يدخل في مهيته اعني عند
الذهن والتحديد والجزء غير الكل فيكون مخالفته لشيء غيره وهو
الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر لازم وكان لا يشاركه في
اجزاء حد المهية اي كانت المهية بنفسها لا بجزء منها مثل انفصال
اللون عن العدد فانهما وان اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح
في سائر ما تعلمته من الفلسفة لازم غير داخل في المهية فلا يحتاج
اللون في انفصاله من العدد عند التحديد والذهن الى شيء اخر
غير مهيته وطبيعته ولو شاركه العدد في معنى داخل في مهيته
لكان يحتاج ان ينفصل عنه بمعنى اخر غير جملة مهيته لكن جملة
مهية اللون غير مشاركة البتة لمهية العدد وانما تشاركها في
خارج عن المهية فلا يحتاج اذن اللون الى فصل يخالف به
العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من مهيته
له ويحمل على الفصل على انه لازم لا على انه جزء من مهيته مثاله
الحيوان يحمل على الانسان على انه جزء من مهيته ويحمل على الناطق
على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته فانه انما نعني بالناطق
شيء له نطق وشيء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا

الناطق بانا لذلك الشي انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون
هذا الشي لا جوهرا ولا جسما ولا حساسا فيكون هذه الامور مقولة
عليه قول اللازم على الملزوم لانها غير داخلة في مفهوم الناطق اي
الشي ذو النطق فنقول الان اما الفصل فانه لا يشارك الجنس الذي
يحمل عليه في المهية فيكون اذن انفصاله عنه بذاته ويشارك
النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه لطبيعة الجنس التي
هي في مهية النوع وليست في مهية الفصل واما حاله مع ساير الاشياء
فان الفصل ان شاركها في المهية وجب ان ينفصل عنها بفصل
وان لم يشاركها في المهية لم يجب ان ينفصل عنها بفصل وليس
يجب ان يكون كل فصل يشارك شيا في مهيته وليس يجب لا محالة اذا
وقع الفصل تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوع
تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم
داخلا في مهيته ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه الا وقوع المعنى
تحت اللازم له دون الداخل في مهيته مثل الناطق مثلا فانه يقع
تحت المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر
على انه اعني الجوهر لازم له لا جنس على الوجه الذي اومانا اليه
ويقع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهره او داخلة في مهيته
بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع
الى فصل اخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في
الوجود وساير اللوازم المعنى غير نفس مهيته وليس يجب ان يقع
لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس بل قد يقع وقوع

الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في المهية فاما ان اخذت
الفصل كالنطق مثلا فانما يجب مثاله في فصول الاشياء المركبة فان
عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المولفة من نسبة
وجوهر على ما علمت من حكمه في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس
كانت جوهرا او كانت جزء جوهر مركب يخالفه بالفصل الواقع بين البسيط
والمركب في الجواهر على نحو ما تحققت ولنرجع الان الى المقدمات التي في
الشك فنقول اما المقدمة القايلة ان الفصل لانه معنى من المعاني
فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات
فمسلمة واما الاخرى وهي القايلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقوم
كذب وانما المقوله اعم المحمولات الجنسية المقومة للمهية لا التي هي اعم
المحمولات وليس مقوم مهية كل ما تحتها بل يلزم الاشيا والقايلة الاخرى
ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل
يختص به كاذبة لان المشاركات اذا كانت مشاركة في اللازم
دون المعنى الداخل في المهية لم يمكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد
المهية وبين بعد هذا انه لا يجب ان يكون لكل فصل فصل ويجب
ان يعلم ان الذي يقال من ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف
كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف
يلزم ان يكون كيفا لا ان فصول الجوهر يوخذ في مفهوم ماهيتها
حد الجوهر على انها جوهر في نفسها وفصول الكيف يوخذ في ماهيتها
حد الكيفية على انها كيفية الا ان نعني بفصول الجوهر مثلا لا الفصل
المقول على الجوهر بالتواطو بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق اعني لا النا[طق]

بل النطق فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ والفصل
الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب اذا كان الفصل الذي
بالتواطؤ موجودا ان يكون ايضا الفصل الذي بالاشتقاق موجودا
بل انما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع بل فيما هو نوع جوهري دون
الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان مركبا ولم
يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا
مطلقا ثم يعدد له على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء
الذي بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق شيء له النطق فليس في
كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه
لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما

فصل في مناسبة الحد واجزائه

نقول انه كثيرا ما يكون في الحدود اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا
قلنا ان الجنس والفصل لا يتقومان جزئين للنوع في الوجود يكون
كانا قلنا انه لا يكون اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء وذلك اذا كان
من احد صنفي الاشياء اما في الاعراض فمن الكميات واما في الجواهر فمن
المركبات وظن الغالي يوجب ان كل جزء للحد اقدم من المحدود لكنه قد
يتفق بعض المواضع بالخلاف فاذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة
حددناها بالدائرة واذا اردنا ان نحد اصبع الانسان حددناها
بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة وهي جزء من القائمة حددناها
بالقائمة ولا نحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة بقطعتها ولا الانسان
بالاصبع فيجب ان نعرف العلة في ذلك فنقول ان هذه ليس شيء منها اجزاء

النوع من جهة مهيته وصورته ثم انه ليس من شرط الدائرة ان يكون
فيها قطعة بالفعل حتى يتالف عنها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون
لها محيط ولا من شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع
بالفعل ولا من شرط القائمة ان يكون هناك حادة هي جزء منها فهذه كلها
ليست اجزاء للشيء من حيث مهيته بل من حيث مادته وموضوعه وانما يعرض
للقائمة ان يكون فيها حادة وللدائرة ان يكون فيها قطعة لانفعال
يعرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال
صورتها في نفسها واعلم ان السطح مادة عقلية لصورة الدائرة وبسببه
يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها لكان من اللازمات
التي لا يخلو الشيء عنها الا من المقومات كما مضى لك شرحه وليس ما نحن فيه
كذلك بل يخلو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ايضا فانه ليس يحتاج
الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى اصبع بل هذا من الاجزاء
التي لمادته ليحسن بها حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة
وليس يحتاج اليه الصورة فليس هو من اجزاء الحد البتة لكنها اذا
كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء للمادة مطلقا بل انما يكون اجزاء
لتلك المادة لاجل تلك الصورة وجب ان يوخذ في حدها تلك الصورة
وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثلا ما ان الاصبع ليس جزءا من
الجسم مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكذلك الحادة
والقطعة ليس جزءا للسطح مطلقا بل للسطح الذي صار قائمة او دائرة
فلذلك يوخذ صورة هذه الكليات في حدود هذه الاجزاء ثم تفترق
هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حد

او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل انسانى وجب ان يوخذ
ح الاصبع فى رسمه لانه يكون له ذلك الجزء ذاتيا فى ان يكون شخصا كامل
الاعراض ولا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان ما يتقوم
يتم به الشخص فى شخصه هو غير ما يتقوم به طبيعة النوع فهذا القسم
من الجملة التى للجزء منها جزء بالفعل واما ذانك الاخران فليس فيهما
الجزء جزء بالفعل ويشبه ان يكون الداير اذا قسمت بالفعل الا قطع
بطلت الوحدة لسطحها وبطل عنها انها داير اذ لا يكون المحيط خطا
واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان تكون الاقسام بالوهم وبالفرض
لا بالفعل بالقطع وكذلك حكم القايمة ثم الداير والقايمة يختلفان
فى شئ وهو ان قطعة الداير لا تكون الا من داير بالفعل والحادة
ليس من شرطها فى الوجود ان تكون جزء زاوية اخرى ولا انما هى
حادة بالقياس الى المنفرجة والقايمة بل هى فى نفسها حادة بسبب
وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة ان ذلك الوضع من حيث
هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين الخطوط
بعضها الى بعض والبعد فيما بينهما مما يتعلق به اضافة ما عرض ان
يتعلق اسباب الحادة بالاضافة وان لم يدل على هذه الاضافة
بالفعل لصعوبتها فقد دل عليها بالقوة فى ادخال الاضافة بالفعل
ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن قيام خط على خط و
كان الميل الذى يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لانا
لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا
من غير تعيين الميل عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد للحادة والقايمة

احتمل قطعة الدايرة ... الواحد المحيط ... الدايرة ... انتهى

وللمنفرجة فان خطوطها ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فان ذلك اعتبر
اتصال خطين على الاستقامة وحد المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها
الى الاخر لكن هذا الميل هو مطلق يقتضيه انفراج خطى كل زاوية فيجب
ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ ولما كان ذلك الشئ يجب ان يكون
بعدا خطيا ولم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط الا الخط المتصل
على الاستقامة بالخط الثانى والذى يفعل زاوية منفرجة والذى
يفعل زاوية قايمة او الذى يفعل حادة واما الخط الغير المتصل
بهذا الخط فانه لا يحدد به شئ وكان اعتبار الميل عن الخط المستقيم
مطلقا غير صحيح فى هذا الباب والا فان المنفرجة والقايمة ايضا
حادة وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة لان الميل لا انفراج
قد يحفظ الانفراج اذ قد يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك
حكم الحادة هذا مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف
المجهول بالمجهول فبقى ان يكون تعريفها بالقايمة التى لا يبقى قوامها مع الميل
عنها محفوظا فكانه يقول ان الحادة هى التى عن خطين قام احدهما
على الاخر ومال الى قرب من خط قايمة لو قامت حتى هى اصغر من القايمة لو كانت
وليس يعنى بها انها بالفعل موجودة مقيسة بقايمة تزيد عليها فى يكون
الحد كاذبا ولكن بقايمة بهذه الصفة والقايمة بهذه الصفة من حيث
هى بالقوة الموجودة بالفعل قوة هى قايمة بالقوة فان للقوة من حيث
هى قوة وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة بالقوة وهى
القوة البعيدة من الفعل ثم تصير بالفعل قوة قريبة فان القوة القريبة
على تكون الانسان فى النطفة تكون بالقوة ثم اذا صار منيا صارت تلك القوة

ضرورة م

فيها

القريبة موجودة بالفعل وانما تكون فعلها غير موجود فاذن الحادة تحد
بقايمة لا بالفعل مطلقا بل بالقوة فلا تحد بنظيرتها ولا اضم ما ليس له حصول
فان المحدودية قايم بالقوة ولبعض ذلك له من حيث هو كذلك حصول
بالفعل وبالحرى ان عرفت الحادة والمنفرجة بالقايمة فان القايمة يتحقق
من المساوات والمماثلة والوحدانية وتانك يتحققان من الخروج عن
عن المساوات واما القايمة فيتحقق بذاتها ولهذا كان يمكن ان يقال
ان الحادة اصغر زاوية بين مختلفتين يحدثان من قيام خط على
خط والمنفرجة اعظمها فكان ح اذا حقق فحد ليشير الى القايمة لان
الاكبر هو الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر هو الذي ينقص عن
المثل فبالمثل يتحقق معرفة الصغر والكبر وبالواحد المتشابه يتحقق
المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا يجب ان يتصور الحال في اجزاء
المحدودات ثم يجب ان نتذكر ما قلناه قبل بعض في حال الجزء التام
وعلائقها

فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود

لقايل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف
من جنس وفصل وكل واحد منهما مغاير للاخر ومجموعهما هو الحد
وليس الحد الا ماهية المحدود فيكون نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس
والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى المحدود وكما ان الجنس
والفصل جزء الحد فكذلك معناهما جزء المحدود واذا كان كذلك
لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا
حددنا فقلنا الانسان مثلا حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان

هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان
ناطق كان الحيوان في نفسه امر لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا
قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا حتى يكون هذا الذي نقول له انه ذو
نفس دراكة مجملا الذي هو غير محصل اي ذو نفس هو قد صار محصلا
من حاله ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا تحصيلا لكونه ذا نفس
دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيا وكونه ذا نفس ناطقة
شيا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم
ذو النفس الدراكة ثم يكون نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في
الوجود مبهما البتة كما علمت بل يكون فيه محصلا وانما يكون هذا الابهام
في الذهن اذ يكون مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى تفصل
فيقال دراكة بالحس والتخيل والنطق واذا اخذ الحس في حد
الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل
الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هويته نفس
الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة
بل هو مبدأ لجميع ذلك وهذه كلها قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى من
ان ينسب الى الاخر لكنه ليس له في نفسه اسم وهذه توابعه فنضطر
الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا نجمع الحس والتحرك معا
في حده ونجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والباطن او نقتصر
على الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف
لك بيان هذا وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل
احد شعب فصله واحد لوازمه وانما فصله وجود النفس التي هي

مبدا هذا كله وكذلك الناطق للانسان لكن عدم الاسما وقلة شعورنا
بالفصول نضطرنا اما هذا واما ذاك الى لا نخر افوعن حقيقة الفصل
الى لازمه وربما اشتقننا اسمه من لازمه فعنينا بالحساس الذى له
المبدا الذى منه ينبعث الحس وغيره وربما كان الفصل نفسه مجهولا
عندنا ولم نشعر الا بلازمه وليس كلامنا فى هذه الامور على حسب
ما نعقل نحن ونضع نحن ونتصرف فيما نحن بل من جهة كيفية وجودها
فى نفسها ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما
ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية والحسية بشرط ان يكون
هو فقط بل على النحو الذى قلنا فاتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه
شى كان متضمن الجنس بالقوة لا ملتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة
او الجزء بالجزء الاخر فى المركب فانما هو اتحاد شى بشى خارج عنه لازم
او عارض فتكون الاشيا التى تكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان
يكون كاتحاد المادة والصورة فتكون المادة شيا لا وجود له بانفراد ذاته
بوجه ما وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا
عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثانى اتحاد
اشيا يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا عن الاخر فى القوام الا انها
تتحد فيحصل منها شى واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج و
منها اتحاد اشيا بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم
بالفعل فيقوم الذى لا يقوم بالفعل بالذى يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك
جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات
منها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاءها ولا يحمل البتة شى منها على الاخر حمل التواطؤ

ومنها اتحاد شى بشى قوة هذا الشى منهما ان يكون ذلك الشى لا ان ينضم
اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء
كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم اليه معنى اخر يعين وجوده
بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام
لا فى الوجود ومثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح و
العمق لا على ان يقارنه شى فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان
يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو
شى يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل
هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غيره لك حتى يجوز ان يكون هذا
الشى القابل للمساواة هو فى نفسه اى شى كان بعد ان يكون وجوده لذاته
هذا الوجود اى يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سوى كان فى بعد او
بعدين او ثلثة فهذا المعنى فى الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن
يخلق له من حيث يعقل وجودا منفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه
الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى من خارج لا حق لشى القابل
للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة اخر بنفسه وهذا الشى اخر مضافا
اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة وانه فى بعد
واحد فقط او فى اكثر منه فيكون القابل للمساواة فى بعد واحد فى
هذا الشى هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
للمساواة هو الشى الذى هو ذو بعد واحد وبالعكس لا يكون هذا
فى الاشيا التى مضت وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهى كثرة ليست من الجملة
التى من الاجزا بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل فى

جوزان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية
لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيا اخر الا بالاعتبار المذكور الذى
ذلك العقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقته فهكذا يجب ان
يعقل التوحيد الذى فى الجنس والفصل فانه وان كان مختلفا وكان
بعض الانواع فيها تركيب فى طبايعها وينبعث فصولها من صورها و
اجناسها من المواد التى لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها
موادها وصورها من حيث هى مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب
فى طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو على النحو الذى قلنا وانما يكون
احد الشيئين منهما فى كل نوع غير الاخر لانه قد اخذ مرة لا بحالة من
التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل بالفعل وهذه
القوة له ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس فى الوجود
حصول طبيعة جنسية هى بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان النوع
له تركيب فى الطباع او لم يكن والجنس والفصل فى الحد ايضا من حيث
كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد
ولا الحد يحمل عليه فانه لا تقول للحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس
فلا تقول لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا بالعكس واما
من حيث ان الاجناس والفصول طبايع تنعت طبيعة على ما علمت
فانها تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بعينه بالحقيقة معنى طبيعة
واحدة مثلا انا اذا قلنا الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى واحد
هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا
نظرت الى ذلك الشى الواحد لم يكن كثرة فى الذهن لكنك اذا نظرت

الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة هذه المعانى واعتبرتها من جهة ما كل
واحد منها على الاعتبار المذكور معنى فى نفسه غير الاخر وجدت هناك
كثرة فى الذهن فان عنيت بالحد المعنى القايم فى النفس بالاعتبار الاول وهو
الشى الواحد الذى هو الحيوان الذى ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد
بعينه هو المحدود المعقول وان عنيت بالحد المعنى القايم فى النفس با
لاعتبار الثانى المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان شيا
موديا اليه كاسبا له ثم الاعتبار الذى يوجب كون الحد بعينه هو المحدود
لا يجعل الناطق والحيوان جزءين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما
شيان من حقيقة متغايران او متغايران للمجتمع لكن نعنى به فى هذا لما
الشى الذى هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان حيوانية متكملة
متحصلة بالنطق والاعتبار الذى يوجب كون الحد غير المحدود يمنع ان
يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزءين منه فلذلك ليس الحد
بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولا جملة معنى الحيوان
مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف
ولا نفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما نفهم من احدهما ولا يحمل احدهما
عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان ناطق لان المجموع من شيين هو
غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا
الكل يكون الجزء

فصل فى الحد والذى ينبغى لنا الآن ان نعرفه ان الاشياء كيف تحد وكيف نسبة الحد اليها وما الفرق بين المهية للشى وبين الصورة

فنقول كان الموجود والواحد من الاشياء العامة للمقولات ولكن على

سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات مهية وحد
فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه
ما بيّنا وله حد يتناوله اوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما
كانت مهياتها متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على نحو ما حددنا
اما الصورة الطبيعية فقد علمت حالها والمقادير والاشكال فقد
عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخرى ايضا من وجه لا يتحدد الا
بالجوهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان من حدودها
زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها
على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فانه
جوهر فان حدودها يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تتحدد
بالجوهر لا محالة واما المركبات فانها يعرض فيها تكرار شيء واحد
بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من ادخاله في الحد واذ فيها
عرض يتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى فيكون
جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعايد الى اثنينية
وكثرة ويتبين اذا حلّل حد ذلك العرض ورد الى مضمّناته فيكون حد هذا
المركب فقد وجد فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة فيكون
في هذا الحد زيادة على معنى المحدود في نفسه والحدود الحقيقية لا يجب
ان يكون فيها زيادات ومثال هذا انك اذا حددت الانف الافطس فيجب
ان تاخذ فيه الانف لا محالة وتاخذ فيه الافطس فيكون قد اخذت
فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق ولا يجوز ان تاخذ عميقا
وحده فانه لو كان العميق حده هو الافطس لكانت الساق المعقدة ايضا

اما الاعراض فان في حدودها زيادة على ذواتها وان كانت الاشياء بل

افطسا

افطسا بل يجب لا محالة ان تاخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف
الافطس تكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا يخلو اما ان لا تكون امثال
هذه حدودا وانما تكون الحدود للبسائط فقط او تكون هذه حدودا
من جهة اخرى وليس ينبغي ان يقتصر من الحد على ان يكون شرح
الاسم فيجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقية لان الحد هو ما يدل
على المهية وقد عرفته ولو كان كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حدا
لكان جميع كتب الجاحظ حدودا فاذا كان الامر على هذا فبيّن ان لهذه
المركبات حدودها حدود على جهة اخرى وكل بسيط فان مهيته ذاته
لانه ليس هناك شيء هو قابل لمهيته ولو كان هناك شيء قابل لمهيته لم يكن
ذلك الشيء مهيته المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك المقبول كان يكون
صورته وصورته ليس هو الذي يقابله حده ولا المركبات بالصورة
وحدها هي ما هي فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل
حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو قد يتضمن ايضا المادة
بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية والصورة والصورة دائما جزء من
المهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما
المركبات فلا صورتها ذاتها ولا مهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها
واما المهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة
وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة
والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمهية هذا التركيب فالصورة احد
ما يضاف اليه التركيب والمهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة
والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما

النوع

هو نوع مهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي مهية ما يتقوم بها من
الاعراض اللازمة وكان للمهية اذا قيلت على التي في الجنس او النوع وعلى التي
للمفرد الشخصي كان باشتراك الاسم وليست هذه المهية مغايرة لما هو بما هو والا
لم يكن مهية لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حد ما
وذلك لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معين
ولو كانت اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة ولسان او ما اشبه
ذلك وليس فيها تعريف المجهول بالنعت واذا كان كل اسم يحصر في حد المفرد
يدل على نعت والنعت يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها
من هذا الاحتمال فانه اذا كان ا اعني كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي
جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن تخصيص كلي بكلي ويبقى بعد الشيء
الذي هو ا ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة ومثال ذلك هذا سقراط ان
حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة فان قلت الفيلسوف الدين
ففيه ايضا شركة فان قلت الفيلسوف الدين المقتول ظلما ففيه شركة فان
قلت ابن فلان ففيه احتمال شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه
كان تعرف ذلك الشخص بالاشارة او اللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل
ان يكون بالتحديد وان زيد فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا
الوصف ايضا مع تشخصه بالحيلة كلي يجوز ان يقال على كثيرين الا ان يستند
الى شخص فان كان المستند اليه شخصا من جملة اشخاص نوع من الانواع
لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه وقوفا الا بالحس
فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص منها مستوف حقيقة
النوع فلا شخص نظير له وقد كان ادرك العقل ذلك النوع بشخصه فا

جعل الرسم مستندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل
تغير الحال لجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل هذا الشيء لا يفسد ولكن لم يوثق
لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه وربما عرف العقل مدة
بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا فتبين انه لا حد حقيقيا
للمفرد انما يعرف بلقب واشارة او نسبة الى المعروف بلقب واشارة وكل
حد فانه تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد
اذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا
وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه بالظن دائما او يكون هناك
غير التحديد بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة ليصير بتلك الاشارة محدودا
بحده واذا لم يكن ذلك يكون مظنونا به ان له حده واما المحدود با
لحقيقة فيكون حده له يقينيا فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد تعرض

المقالة لابقانيها السادسة

فصل في اقسام العلل واحوالها

قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر فيهما وفي
معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم
الآن في العلة والمعلول فانهما ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما
هو موجود فنقول ان العلل كما سمعت صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا
نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو
بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو
بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا
لذاتها اي لا تكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما تستفيد منها وجود شيء يتصور

بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك فيجب ان لا يكون ذلك
الوجود من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار اخر وذلك لان
الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدا التحريك فقط كما يعنيه
الطبيعيون بل مبدا الوجود ومفيده مثل الباري تعالى للعالم واما العلة
الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات
فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدا حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها
يحصل وجود شي مباين لها وقد يظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول
ان السبب للشي لا يخ اما ان يكون داخلا في قوامه وجزا من وجوده
او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزا من وجوده فاما ان يكون
الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان
يكون بالقوة فقط يسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته
بالفعل وهو الصورة واما ان لم يكن جزا من وجوده فاما ان يكون
ما هو لاجله او لا يكون فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن
ما هو لاجله فلا يخ اما ان يكون وجوده منه بان لا يكون هو فيه
الا بالعرض وهو فاعله او يكون وجوده منه بان يكون هو فيه وهو
ايض عنصره او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من جهة خمسة ومن
جهة اربعة لانا ان اخذنا العنصر الذي هو قابل وليس جزا من الشي
غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذتهما كليهما اي المادة والموضوع
شيا واحدا لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان
لا نأخذ العنصر بمعنى القابل الذي هو جزء مبدا للصورة بل المركب لانا القابل واما
يكون مبدا للعرض لانه انما يتقوم اولا بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته

فقط يكون بالقوة والشي الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا
يكون مبدا البتة ولكنه يكون انما يكون مبدا للعرض فان العرض
يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا
لقوامه سوا كان العرض لازما فيكون الاولية بالذات او
زايلا فيكون الاولية بالذات وبالزمان فهذه هي انواع العلل واذا
كان الموضوع علة لعرض بعينه فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه
الموضوع علة للمركب بل هو نوع اخر واذا كانت الصورة علة للمادة
بعينها فليست على الجهة التي تكون الصورة علة للمركب وان كانا يتفقان
من جهة ان كل واحد منهما علة لشي لا يباينه ذاته فانهما وان اتفقا
في ذلك فانه في احد الوجهين ليس يفيد العلة الاخرى وجوده بل انما
يفيد الوجود شيا اخر ويكون فيه والثاني يكون العلة فيه هو المبدا
القريب لافادة المعلول وجوده بالفعل ولكن ليس وحده وانما
يكون مع شريك وسبب توحد هذه العلة اعني الصورة فيقيم الاخر
به فيكون واسطة مع شريك في افادة ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة
للمادة كانها مبدا فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده
ويشبه ان تكون الصورة جزا للعلة الفاعلية مثل احد محركي السفينة
وعلى ما نتضح بعد وانما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة
فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل
يفيد شيا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود
عن هذا الذي هو فاعل من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلا لصورة
ذلك الوجود ولا مقارنا له مقارنة داخلة فيه بل يكون كل واحد من

الذاتين خارجا عن الآخر ولا تكون في احدهما قوة ان يقبل
الآخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو و
ملاقيا لذاته فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدء فاعلي للحركة وانما
يحدث الحركة في المادة التي الطبيعة فيها وحيث ذاته ولكن ليس
مقارنتهما على سبيل ان احدهما جزء من وجود الآخر او مادة
له بل الذاتان متباينتان في الحقايق ولهما محل مشترك فمن الفاعل
ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون مفعوله
معدوما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها فاعلا بالفعل وقد
تكلمنا في هذا فيما سلف ثم يصير فاعلا فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم
يكن فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء انه لم يكن وليس له
من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل
وجوده فاذا كان له من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده
بعد ما لم يكن فصار كاينا بعد ما لم يكن فالذي له بالذات من
الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الآخر
على جملة يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي
له بالذات واما انه لم يكن موجودا فليس عن علة تعده
فان كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو عدم علته فاما
كون وجوده بعد العدم فامر لم يصر لعلة فانه لا يمكن البتة
ان يكون وجوده الا بعد عدم وما لم يمكن فلا علة له نعم
وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده علة وعدمه
قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان يكون لعدمه علة واما كون وجوده

بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه
يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول ان عنيت وجوده
من حيث هو وجوده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده
يكون غير ضروري اي ممكن وليس غير ضروري من حيث هو بعد
عدم ولكن الغير الضروري وجوده هذا الذي اتفق الآن وكان
معدوما واما من حيث تاخذ وجوده وجودا بعد عدم فتلحظ
كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط الذي كان بعد عدم واتفق
بعده فذلك لا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده
الذي كان بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جايز ان
يكون وان لا يكون بعد العدم الحاصل وليس يجوز ان يكون وجوده
بعد العدم من حيث هو وجود بعد العدم جايزا ان يكون وجودا
بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجود اصلا فيكون
لا اعتبار للوجود فربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج
اليه ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو فقدت
العلة لوجد الشيء مستغنيا بنفسه وظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة
في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون عنده
العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا فهو ظن باطل لما علمت
لان الوجود بعد الحدوث لا يخ اما ان يكون وجودا واجبا او
وجودا غير واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون
وجوبه لتلك المهية حتى تقتضي تلك المهية وجوب الوجود فيستحيل
ح ان تكون حادثة واما ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث

واما صفة من صفات تلك المهية واما شيء مباين ولا يجوز
ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه ليس
وجوده واجبا بذاته فكيف يجب به وجود غيره والحدوث
قد بطل فكيف يكون عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان يقال
ان العلة ليست هي الحدوث بل كون الشيء قد حصل له الحدوث
فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في الجملة
الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخلو اما ان يكون
للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم
المهية فيكون المهية يلزمها وجوب الوجود او يكون هذه الصفات
حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب وجودها كالكلام
في الاول واما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة
فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى
صفة يجب لشيء خارج والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة
الوجود في نفسها وقد بان ان الممكن الوجود في نفسه وجوده
بغيره فيكون جميع الصفات يجب بغير خارج عنها والقسم الثاني
يوجب ان الوجود الحادث انما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو
العلة على ذلك قد علمنا ان الحدوث ليس معناه الا وجود بعد
ما لم يكن فهناك وجود وهناك كونه بعد ما لم يكن وليس للعلة
المحدثة تاثير وغناء في انه لم يكن بل انما تاثيرها وغناؤها في ان منه الوجود
ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن والعارض الذي عرض
بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشيء فلا دخول للعدم المتقدم في ان

يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو لذلك
النوع من المهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا
لا يمكنك ان تقول ان شيئا جعل وجوده بحيث يكون بعد ان لم يكن
فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة
ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم
فاما الوجود من حيث هو وجود هذه المهية فيجوز ان يكون عن
علة واما صفة هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان
يكون عن علة فالشيء من حيث وجوده حادث اي من حيث ان
الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا علة له بالحقيقة بل
العلة له من حيث لمهيته وجود فالامر بعكس ما يظنون بل العلة
للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم
يتفق كان غير حادث فالفاعل الذي يسميه العامة فاعلا فليس
هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا فانهم يجعلونه
فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا فلا يكون
فاعلا من حيث هو علة بل من حيث هو علة وامر لازم معه
فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه اثر مقرونا باعتبار
ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبر العلة من حيث ما يستفاد
منها مقرونا بما لا يستفاد منه يسمى فاعلا فلذلك كل شيء يسمونه
فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالضرورة كان مرة غير
فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما
قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل

وقد كان خلاً من ذلك فيكون فاعلاً عندهم من حيث هو علة
بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل فقط
فيكون كل ما يسمونه فاعلاً يلزم ايضاً ان يكون ما يسمونه منفعلاً
فانهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها
ما صدر عنه وجود بعد ما لم يكن فاذ ظهر ان وجود المهية متعلق بالغير
من حيث هو وجود لتلك المهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك
الوجود من هذه الجهة ما دام موجوداً كذلك كان معلولاً متعلقاً
بالغير فتقرر بان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود لنفس الوجود
بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور تعرض له وان المعلول محتاج
الى مفيد الوجود دائماً سرمداً ما دام موجوداً

فصل في حل ما يتشكك به على ما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة هي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية

والذي ظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد الباني والسخونة
تبقى بعد النار والسبب فيه تغليط واقع من جهة جهل العلل بالحقيقة
فان البناء والاب والنار ليست عللاً بالحقيقة لقوام هذه المعلولات
فان الباني العامل له المذكور ليس علة لقوام البناء المذكور ولا ايضاً
لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وترك الحركة او عدم
حركته ونقله بعد تلك النقلة علة لانتهاء تلك الحركة وذلك النقل
بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل
ما وكل واحد منها هو علة فهو ومعلوله معاً واما الاب فهو علة لحركة
المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المني القرار

معلول م

ثم حصوله في القرار علة لأمر واما تصويره حيواناً وبقاؤه حيواناً
فله علة اخرى واذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار
علة لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل
لقبول صورة المائية او حفظها وذلك وشيء اخر علة لاحداث الاستعداد
التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي الصورة النارية وعلة الصورة
النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة فتكون العلل
الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما بالعرض
واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع
وعلة ذلك الطبايع المجتمعات وثباتها على ما الفت وعلة ذلك السبب
المفارق الفاعل للطبايع وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته
بالسبب المفيد للصور وعلة النار السبب المفيد للصور وزوال
الاستعداد التام لضد تلك الصور معاً فتجد ان العلل مع
المعلولات واذا فتشنا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية
فانا نشير الى هذه العلل ولا نمنع ان تكون علل معينة ومعدة
بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة لان كل حادث
فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته ح كما بينا وعلته ما كان
ايضاً وجب فوجب فيجب في الامور الجزئية ان تكون الامور المتقدمة
التي بها يجب العلل الموجودة بالفعل ان تصيرها عللاً بالفعل
امور بلا نهاية ولهذا لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن الاشكال
ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد
منها آناً فتوالى آنات متتالية ليس بينها زمان وهذا مح واما ان يبقى

زمانا فيجب ان يكون ايجابها فى كل ذلك الزمان لا فى طرف منه
ويكون المعنى الموجب ايجابها ايض معها فى ذلك الزمان و يكون
الكلام فى ايجاب ايجابها كالكلام فيه و تحصل علل بلا نهاية
معا وهذا هو الذى نحن فى منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب
هذا الاشكال الا ان الحركة تبقى الشى الواحد لا على حالة واحدة
و لا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة فى آن بعد آن ينافيه
ويماسه بل كذلك على الاتصال فيكون ذات العلة غير موجبة
لوجود المعلول بل لكونها على نسبة ما و تلك النسبة تكون علتها
او شريكة علتها او التى بها العلة علة بالفعل الحركة فتكون العلة
ح لا ثابتة الوجود على حالة واحدة و لا باطلة الوجود حادثة
فى آن واحد فبالضطرار اذن ان تكون العلة الحافظة او العلة
المشاركة لنظام هذه العلل التى بسببها تنحل الاشكالات هو الحركة

وسنوضح هذا فى موضعه ايضاحا اشفى من هذا

تأمل

وصح ان العلل الذاتية للشى التى بها وجود ذات الشى بالفعل
يجب ان تكون معه لا تتقدمه فى الوجود تقدما يكون زوالها
مع حدوث المعلول وان هذا انما يجوز فى علل غير ذاتية
او غير القريبة والعلل الغير الذاتية والغير القريبة لا يمتنع ذهابها
الى غير النهاية بل توجبه واذ تقرر هذا فاذا كان شى من الاشياء
لذاته سببا لوجود شى آخر دايما كان سببا له دايما مادامت
ذاته موجودة فان كان دايم الوجود كان معلوله دايم الوجود
فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم
للشى فهو الذى يعطى الوجود التام للشى فهذا هو المعنى الذى

يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تأييس الشى بعد ليس مطلق فان
للمعلول فى نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون
ايس والذى يكون للشى فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا فى الزمان من الذى يكون من غيره فيكون كل معلول ايسا
بعد ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ايس
بعد ليس وان لم يكن بعديته بالزمان كان كل معلول محدثا وان
لم يطلق بل كان شرط الحدوث ان يوجد زمان و وقت كان قبله
فبطل لمجيئه بعد اذ يكون بعدية فلا يكون كل معلول محدثا بل
المعلول الذى سبق وجوده الزمان وسبق وجوده لا محالة حركة
وتغير كما علمت ونحن لا نناقش فى الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذى
لا يستوجب الزمان لا يخ اما ان يكون وجوده بعد ليس مطلق
او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص فى مادة
موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان
صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء
اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وسلط عليه الوجود
ولو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه ممتنعا الا عن مادة
وكان سلطان الايجاد اعنى وجود الشى عن الشى ضعيفا قصيرا
مستانفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا بل الذى
اذا توهمنا شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلية وان
لم يكن عن مادة و لا كان لعدمه سلطان و لكن كان وجوده
عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود اخر اساق فليس تأييسه
البدم

بعدية لا يكون مع القبلية موجودة بل يكون مباينة لها فى الوجود لانها زمانية م

عن ليس مطلق بل عن ايس وان لم يكن ماديا ومن الناس
من يجعل الابداع لكل وجود صورى كيف كان واما المادى
وان لم تكن المادة سبقت فيخص نسبته الى العلة باسم التكوين
ونحن لا نناقش فى هذه الاسماء البتة بعد ان تحصل المعانى
متميزة فنجد بعضها له وجود عن علة دونها بلا مادة وبعضها
بمادة وبعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة ونحن ان نسمى
كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا وان
نجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى
مادية كانت او فاعلية او غير ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول
واما الفاعل الذى يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد له من مادة
يفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل
دفعة وربما كان فعله بالتحريك فيكون مبدا الحركة واذا قال
الطبيعيون للفاعل مبدا الحركة عنوا به الحركات الاربع وتساهلوا
فى هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة وقد يكون الفاعل
بذاته فاعلا وقد يكون بقوة فالذى بذاته فمثل الحرارة لو كانت
موجودة مجردة تفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة
فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار بحرارتها وقد عددنا فى مواضع
اخر اصناف القوى

فصل فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

نقول انه ليس الفاعل كل ما افاد وجودا افاده مثل نفسه فربما
افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار تسود

او كالحركة تسخن والفاعل الذى يفعل وجودا مثل
نفسه فان المشهور انه اولى واقوى فى الطبيعة التى يفيدها من غيره
وليس هذا المشهور ببين ولا بحق من كل وجه الا ان يكون ما
يفيد هو نفس الوجود والحقيقة ثم يكون المفيد اولى بما يفيد
من المستفيد ولنعد من راس فنقول ان العلل لا يخ اما ان تكون
عللا للمعلولات فى نحو وجود انفسها واما ان تكون عللا للمعلولات
فى وجود اخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثانى تسخين الحركة
وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم
على العلل والمعلولات التى تناسب الوجه الاول ولنفرد الاقسام
التى تظن فى الظاهر انها اقسامه فنقول قد يظن فى الوجه الاول
انه قد يكون المعلول فى كثير منه انقص وجودا من العلة فى ذلك
المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا تسخن
عن النار وانه قد يكون فى ظاهر النظر مثله ايضا قبل ذلك ولم يقبل
مثل النار فانها تعتقد فيها فى الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا
فى الظاهر فتكون مساوية لها فى صورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل
الازيد والاقل ومساويا لها فى العرض اللازم من السخونة المحسوسة
اذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورتها وعنه
ايضا الزيادة مساوية فى التهيؤ واما كون المعلول ازيد من العلة
فى المعنى الذى من العلة فهو الذى يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد
فى الاشياء المظنونة عللا ومعلولات لان تلك الزيادة لا يجوز ان
يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها الزيادة استعداد

المادة حتى يكون قد اوجب ذلك خروج الشئ الى الفعل
بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها
العلة والاثر الذى وجد عن العلة معا فتلك الزيادة تكون
معلولة لامرين لا معلولة لامر واحد وهما مجموعين تكونان اكثر
وازيد من المعلول الذى هو الزيادة فان سلمنا هذه الظنون
الى ان تبرئ حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى فى
المعلول والعلة متساويا فى الشدة والضعف فانه تكون للعلة
بما هى علة التقدم الذاتى لا محالة فى ذلك المعنى والتقدم الذاتى
الذى له فى ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى غير موجود
للثانى فيكون ذلك الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحوال له
التى له من جهة وجوده اقدم منه للاخر فيزول اذن مطلق
المساواة لان المساواة بقى فى الحد وهما من جهة ما لهما ذلك
الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا واما من جهة
ما احدهما علة والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود
ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا لا من الثانى ولم
يكن للثانى الا منه فظهر من هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس
الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يتساويا
باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود ولان
فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد
اخذ هذا المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يساويه
اذا كان المعنى نفس الوجود فقط وجود الشئ من حيث هو

والعقل

نفس

وجود

وجود اولى بالوجود من الشئ ولكن ههنا تفصيل آخر و(من) نوع
التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان العلل والمعلولات تنقسم
فى اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول فى
نوعيته وماهيته الذاتية يوجب ان يكون معلولا فى وجوده
لطبيعة او الطباع فتكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذا كانت
عللا له فى نوعه لا فى شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان
واحدا اذ المطلق علة ذلك النوع بل يكون المعلولات بحسب نوع
غير نوعها والعلل بحسبها نوع غير نوعها ويكون عللا للشئ المع
ذاتية بالقياس الى نوع المع مطلقا وقسم منه يكون المع ليس
معلولا للعلة والعلة علة المع فى نوعه بل فى شخصه ولناخذ
هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم فقط ما يوجد له من
الامثلة على سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة
فيه من نظرنا فى السبب المعطى لصورة كل ذى صورة من الاجسام
فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثانى
كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم
فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية النار
بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة
للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لا من جهة ما هو اب وذلك
ابن بل من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين
احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة
كالنار والنار والاخر ان لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس الذى

في جوهر الفاعل للضوء هيهنا او في القمر اذ ليس استعداد المادتين
فيهما متساويان ولا المادتان من نوع واحد فبالحري ان لا يتساويا
الشخصان في ذلك اعني الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء
الحادث عنه فيكاد لذلك ان لا يكون الضوآن من نوع واحد
عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما
انقص والاخر ازيد على ما علمت موضعه من صفته ويكونان
نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالنقص والاشتداد مخالفة
بالعوارض والتشخصات واما القسم الاول وهو ان يكون
استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد
التام ان لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه
كاستعداد الماء المسخن للتبرد لان فيه قوة طبيعية كما علمت
في الطبيعيات تعاون القوة الخارجة في التبريد ولا تعاوق
واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان
فيه قوة تعاوق التسخن الذي يحدث فيه من خارج
ويوجد مع التسخن باقية فيه ولا يبطل والقسم الاول على
اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة
ومعين كما في الماء اذا تبرد عن سخونة واما ان يكون في المستعد
قوة مضادة للامر الا انها تبطل مع وجود الامر كما في الشعر اذا ابيض
عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من الامرين
لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل
حال النفط في قبول الطعم وعدم الرائحة في قبول الرائحة فان

الامران مشتركين في استعداد المادة ... نعم انقسم على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان يكون

تعاوق

سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه من اي الاقسام
الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشاركة في استعداد لم
للمادة ولكن في المادة ضده فلقائل ان يقول انكم قدرتم
اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك مشاركة في المادة
اصلا او لا يكون لها مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن ان
يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة
البريئة عن المادة اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا يجوز
ان يقال معنى الواحد منها على كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام
التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم في قسم قسم منها فنقول اما
القسم الاول من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد
المادة لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون
ما يحدثه الفاعل من الاثار القابلة للزيادة والنقصان
مساويا لنفسه لانه يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر
المادة افترقا في الاستعداد لقبول الامر فلم يقبلاه بالسوية
وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون
الحال في ذلك مثل الحال في اتباع سطح فلك الاثير لسطح فلك
القمر في الحركة التي بالعرض وذلك حيث يمكن ان لا يكون في هذا
مانع من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في مثل
هذا الموضع احداث مثل نفسه واما القسم الثاني من هذا
الباب الذي هناك استعداد تام كيف كان فالامر ظاهر في ان
المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما وذلك مثل النار

في النوع

يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد
يجوز ان يزيد فيه المنفعل على الفاعل فى الظاهر غير المحقق مثل
الماء الذى يجمد الهواء ولا يكون برد الهواء برد ذلك الجمد الا
انك اذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذى فى الهواء
بل والقوة المبردة الصورية التى فى جوهر الماء الذى دللنا عليه
فى الطبيعيات اذا عاونها ولم يعاوقها تبرد الهواء واما القسم
من هذا الباب الذى يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا
فليس يمكن ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه
فانه لا يمكن ان يكون الشى الحاصل فى قوة الشى لا مضاد لها والحاصل
فى قوة اخرى وهناك مضاد ممانع مساويين البتة او يبطل المانع و
لهذا لا يمكن ان يكون شى غير النار يتسخن من النار ويكون
سخونته مثل سخونة تلك النار او شى غير الماء يبرد عن الماء و
يكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء لان استعداد النار
للتسخن والماء للتبرد بحال غير مضاد فى جوهره والقوة الفاعلة
داخلة فى جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما وفيه مانع
غير مضاد والفاعل الاول للانفعال خارج عن جوهره ويفعل
فيه بمماسة وبتوسط امر كالسخونة المحسوسة فى النار المسخنة والبرودة
المحسوسة فى الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال قايل ان
النار قد تذيب الجواهر فتجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا
فى النار ونخرجها بعجلة فلا يحترق احتراقها فى المسبوكات لو فعل
بها ذلك بعينه فنعلم من ذلك يقينا ان المسبوكات اسخن من النار

الفرق بين التام والناقص ... الصورة النوعية ... والناقص ... المضادة ... الازول

تذهب بل
يفهام

ومع

ومع ذلك فانما تسخنت عن النار فانا نجيب فنقول ان ذلك ليس
بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى
الظهور احدها فى المسبوك والاخر فى النار والثالث فى اللامس
كلها متعاونة متقارنة اما الذى فى المسبوك فلانه غليظ فيه
تشبث ما ولزوجة وبطوء انفصال فاذا لمس ذهب مع اللامس
ولم يمكن ان يفارق الا فى زمان ذى قدر فى نفسه بالقياس الى
زمان مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك

اعل
ان
الذى
حقيقة
يل
ما
راه
الا
يكاد
بل
س
قايم
وك
ته

القوى
من النار
متقدم

يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد
يجوز ان يزيد فيه المنفعل على الفاعل فى الظاهر غير المحقق مثل
الماء الذى يجمد الهواء ولا يكون برد الهواء برد ذلك الجمد الا
انك اذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذى فى الهواء
بل والقوة المبردة الصورية التى فى جوهر الماء الذى دللنا عليه
فى الطبيعيات اذا عاونها ولم يعاوقها تبردة الهواء واما القسم
من هذا الباب الذى يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا
فليس يمكن ... [illegible]

ل

ع

الفرق بين التام والناقص فى التام
[illegible]
[illegible]
المضادة [illegible]

تذهب بل

فيهام

ومع ذلك فانما سخنت من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك ليس
بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى
الظهور احدها فى المسبوك والاخر فى النار والثالث فى اللامس
كلها متعاونة متقاربة اما الذى فى المسبوك فلانه غليظ فيه
تثبت ما ولزوجة وبطوء انفصال فاذا المس ذهب مع اللامس
ولم يمكن ان يفارق الا فى زمان ذى قدر فى نفسه بالقياس الى
زمان مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك
الاختلاف لكن العقل والذهن يوجبه ومن شان الفاعل
الطبيعى ان يفعل فى المنفعل فى مدة اطول فعلا اكثر واحكم وان
يفعل الضعيف فى مدة اطول ما لا يفعله القوى فى مدة قصيرة واما الذى
فى النار فلان النار المحسوسة انما هى اجزاء من النار الحقيقية
مع اجزاء من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل
التجاور لا على سبيل الاتصال بل هى فى انفسها متفرقة ويتخللها
الهواء تخللا على سبيل التجدد فيكسرها بداخله فيها من صرافة
حرها لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل فى تلك العجلة انفعالا
يصير نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة فى نفسها لا يكاد
يلقى جزء منها مما يجىء من اليد زمانا يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل
يتجدد فالم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدى الى قدر محسوس
وذلك فى مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره مجتمع ثابت قايم
بالاتصال فاذا كان كذلك كان ما يلاقى سطح اليد من المسبوك
سطحا واحدا مطابقا بكليته وما يلاقيه من النار المحسوسة

القوى

من النار

متقدم

سطوح صغار بخلاف ما هو بالقياس اليها بزيادة يختلف بذلك التاثير
الان يبقى مدة يتوافى فيه المماساة فيكثر ويفعل كل سطح فيما يماسه
فعله ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاستحالات الطبيعية
واما النار المحقونة في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا فيما
يماسه من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وحصرانها واما
الحال التي في اليد فلان اليد قادرة في قطع الهواء والنار في الاجسام
اللطيفة باسرع حركة وليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع
حركة لان المقاومة للدفع والخرق في اللطيف قليل وفي الكثيف
كثير ويكاد ان يكون هذا يسمى كثيفا وذلك لطيفا بسبب اختلافهما
في هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس للزج واكثر تشبثا لما يلامسه
وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه في مدة اطول
لمقاومته وكان ثابتا لازما غير هارب عن المماسة لكفاه ذلك
في جواز ان يزيد تاثيرا اشد من تاثير اللطيف بحسب نسب الازمنة
اذ كان اذا اثر في مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فاذا ضوعف
الزمان امكن ان يزيد عليه وربما لم يكن زمانه المضاعف مع
عظم النسبة محسوس القدر لما تعرفه ومن حق هذا الموضع ان
يبسط بسطا اكثر مما بسطناه لكنه اولى بالصناعة الطبيعية وانما
يجب ان نذكر هيهنا قدر ما ينحل به الشبهة ونظهر وجهها ثم انه
منقص ان يستقصى ذلك استقصاء من الاقوال المستقصاة في
علم الطبيعة وخصوصا ما عسى نجده من جهتنا فقد ظهر من جملة
هذه التفصيلات ان الموضع الذي يظن انه يجوز ان يتساوى الفاعل

امكن ان يساويه في بعض
الاضعاف واذا زيد في
الاضعاف م

والمنفعل فيه والموضع الذي يظن فيه انه يجوز ان يزيد عليه والموضع
الذي لا يجوز ان يقصر عنه فظهر خلل ذلك انه وان كان كذلك فوجود
المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذا لم
يكن فاعلا للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدا
الذي ليس منفعله مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه
بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن ان يعتبر فيه حال اعتبار الوجود
نفسه وقد كان في ساير ذلك ما كان من المساواة والزيادة على
المبدا الفاعلي اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان المبدا الفاعلي
غير مساو له لان وجوده بنفسه ووجود المنفعل من حيث ذلك
الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة
والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلاثة احكام
وهي التاخر والتقدم والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود كما علمت للعلة اولا وللمع
ثانيا واما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا تفتقر في الوجود
الى المعلول بل يكون موجودا بذاته او لعلة اخرى وهذا المعنى
قريب من الاول وان خالفه في الاعتبار واما الوجوب والامكان
فانك تعلم انه ان كانت علة لكل ما هو معلول فهي واجبة الوجود
بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت
علة لمعلول ما فهي واجبة الوجود بالقياس الى ذلك المعلول و
ذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه وتلخيص هذا
هو ان المعلول هو في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من دون

حال المعنى الذي له الوجود لا انهما
ليسا يشتركان فيه فتبقى م

وهي علة م

علة اذ فرض واجبا لذاته وبحيث لا يمتنع وجود له والا لما وجب
بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علة له او لا كون علة له ممكنة
الوجود وانما يجب لا محة بالعلة ثم العلة كما قد تبين لا يجوز ان
يجب به بل يكون اما واجبا بذاته واما واجبا من شئ غيره فاذا
حصل له الوجوب فح يصح ان يكون عنه وجوب غيره فيكون
المعلول باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاته اما واجبا او
ممكنا فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب
بالمعلول والمعلول يجب به وبعد وجوبه فتكون العلة اذا صار
ذاتها واجبة ولم يكن بالقياس الى المعلول والمعلول لا يصير ذاته
واجبة الا بالقياس اليه فتكون الى ذات العلة نظر فقد وجب به
لا يتناول ذات المعلول بل يكون هو واجبا والمعلول غير ملحوظ بعد
وذات المعلول لا يكون الا ممكنة ولا يجب الا ان يلحظ مقيسة بالعلة
فيكون للعلة اختصاص الوجوب ولا يكون للمعلول الا الامكان
فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا كان للمعلول وجوب
كان للعلة اولا والا لكانت العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها
ووجب وجود المعلول فيكون وجب لا عن ذات العلة وهذا
محال فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم يضف
الى المعلول والمعلول بعد ثابت على مقتضى امكانه اذا كانت العلة
يجب لا عنه بل بذاتها او باضافة الى غيره لا اليه ومن حيث العلة
غير مضافة الى المعلول بعد فالمعلول ليس يجب وجوده بل انما
يجب وجوده من حيث العلة مضافة اليه نفس العلة لهذه المعا

الثلثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق من المعلول ولان
الوجود المطلق اذا جعل وجود شئ صار حقيا فبين ان المبدا
المعطى الحقية المشارك فيها اولى بالحقية فاذا صح ان هيهنا مبدا
اولا هو المعطى لغيره الحقية صح انه الحق بذاته وقد صح ان العلم به
هو العلم بالحق مطلقا واذا حصل العلم به كان العلم الحق مطلقا
بالنحو الذى يقال للعلم حق وهو الذى يقاس الى المعلوم

فصل في العلل الاخرى العنصرية والصورية والغائية

فهذا ما نقوله فى المبدا الفاعلى فلنشرع الان القول فى المبادى
الاخر فاما العنصر فهو الذى فيه قوة وجود شئ فنقول ان الشئ
الذى يكون له هذه الحالة مع شئ اخر على وجوه فتارة يكون كاللوح
الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شئ يعرض له من غير تغير فيه
ولا زوال امر كان له عنه وتارة يكون كالشمعة الى الصنم والصبى
الى الرجل وهو انه مستعد لقبول شئ يعرض له من غير ان يتغير من
احواله شئ الا حركة فى اين او كم او غير ذلك وتارة يكون كالخشبة
الى السرير فانه ينقص بالنحت شيا من جوهره وتارة يكون مثل ما
للاسود الى الابيض فانه يستحيل ويفقد كيفية له من غير فساد جوهره
وتارة يكون كالماء الى الهواء فانه انما يكون الهواء عنه بان يفسد وتارة
يكون كالمنى الى الحيوان فانه يحتاج الى ان ينسلخ عن صور له اسلافا
حتى يستعد لصورة الحيوان وكذلك الحصرم للخمر وتارة يكون كالمادة
الاولى الى الصورة فانها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة
يكون مثل الاهليلجة الى المعجون فانه ليس عنه وحده يكون المعجون

بل عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزا من اجزائه بالقوة وتارة
يكون كالخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما
يكون منه المعجون بضرب من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب
ومن هذا الجنس ايضا الآحاد للعدد وقد يجعل قوم المقدمات
كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس واما
النتيجة فليست صورة فى المقدمات بل شيا يلزم عنها كان المقدمات
تفعلها فى النفس فعلى هذه الانحاء نجد الاشياء الحاملة للقوة فانها
اما ان تكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت
بوحدانيتها فاما ان لا تحتاج فيما تكون منها الا الى الخروج بالفعل
لذلك فقط وهذا هو الذى بالحرى ان يسمى موضوعا بالقياس الى
ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل قوام فانه ان
لم يكن له قوام لم يجز ان يكون مهيا لحصول الحاصل فيه بل يجب
ان يكون قايما بالفعل فان كان انما يصير قايما بما يحله فقد كان فيه
شئ يحله قبل ما حله ثانيا به يتقوم فاما ان يكون الثانى ليس مما
يقومه بل مضافا اليه او يكون وروده يبطل ما كان يقيمه قبله فيكون
قد استحال وفرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج الى
زيادة شئ فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او
حركة كمية او وضعية او جوهرية واما الى فواتم آخر عرض او جوهر
من كم او غير ذلك واما الذى يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة
فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيبا من اجتماع فقط واما ان
يكون مع ذلك استحالة فى الكيف وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهى الى الغاية

بتغير واحد وبتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذى يكون
الكون عنه بالتركيب وهو فى الشئ اسطقسا وهو الذى ينحل اليه اجزا
فان كان جسمانيا فهو اصغر ما ينتهى اليه القاسم فى القسمة الى المختلفات
الصور الموجودة فيه وقد حد بانه الذى منه ومن غيره تركب الشئ
وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن راى ان الاشياء انما تكون
من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا
الواحد والهوية فقد جعلها اولى المبادى بالمبدائية لانها اشدها كلية
وجنسية فلو انصفوا لعلموا ان القوام بالذات انما هو للاشخاص
فاوليها اولى بان تكون جواهر قايمة بانفسها وانها اولى بالوحدة ايضا
ولنعد الى امر العنصر فنقول قد جرت العادة فى مواضع بان يقال ان
الشئ كان عن العنصر ولم يجر فى مواضع فانه يقال انه كان من الخشب باب
ولا يقال كان من الانسان كاتب وان ينسب الكاين الى الموضوع فى موضع
وان لا ينسب فى مواضع فيقال تارة ان هذا باب خشبى ولا يقال ان هذا
كاتب انسانى فاما الاول فاذا وجدوا الموضوع لم يتحول البتة ولم
يتغير فى قبول الشئ فانهم ح لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون
دايما انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير
وخصوصا فيما لا يجدون للعدم فيه اسما فيقولون كان عن
الموضوع واما بالنسبة الى الموضوع فانما يستعمل فى الاكثر اذا كان
الموضوع قد يصلح غير الصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال
كان منها انما يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون
مشتركا لعدة امور مثل العصير للخل والخمر والطلاء والرب وغير ذلك

عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له القبول فقط واما حصول الصورة فله من
غيره وما كان من العناصر او القوابل مبدا الحركة الى كمال موجود في
نفسه فظن انه متحرك اليه بنفسه وليس كذلك فقد تبين لنا في مواضع
اخرى انه لا يجوز ان يكون شي واحد فاعلا وقابلا لشي واحد من غير
ان تتجزى ذاته لكن العنصر اذا كان مبدا حركته فيه بذاته كان متحركا
عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان مبدا الحركة فيه
من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال من نفسه كان ما يكون
منه صناعيا او جاريا مجراه فهذا جمل ما نقوله في العنصر واما الصورة
فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر
المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في
قابل وحداني او بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا وقد يقال
صورة لما تتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ في الجواهر العقلية و
الاعراض صورا وقد يقال صورة لما تكمل به المادة وان لم يكن تتقوم
بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع وقد يقال صورة خاصة
لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها وقد يقال صورة
لنوع الشي ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة
في الاجزاء ايضا والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد تكون تامة
كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشي الواحد يكون صورة وغاية
ومبدا فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصناعة
هي صورة المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة الحركة الى
صورة البيت وذلك هو المبدا الذي يصدر عنه حصول الصورة

في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة البرء ومعرفة العلاج هو
صورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة وآلات حتى
يصدر ما في نفسه محصلا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته
يتبعها وجود الصورة في مادتها وينبغي ان يكون الامور الطبيعية
صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق
التسخير بنوع وانت تعلم هذا بعد واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشي
وقد علمته فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل
فقط كالفرح للغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شي غير الفاعل
وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة
وتارة في شي ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون رضى فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضى ايضا غاية
اخرى ومن الغايات التشبه بشي آخر فالمتشبه به من حيث هو مشتاق
اليه هو غاية والتشبه نفسه ايضا غاية **فصل في اثبات الغاية وحل
شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريف
الوجه الذي تتقدم به الغاية على سائر** العلل فنقول لانه قد بان فيما سلف
لنا من القول ان كل معلول فله مبدا وكل حادث فله مادة وله
صورة ولم يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما فان ههنا ما هو عبث
وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل الفلك حركة سرمدية فانه لا غاية لها في ظاهر الامر
والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن ثم لقائل ان يقول قد يجب
ان يكون لكل غاية غاية كما لكل مبدا مبدا فلا يكون بالحقيقة غاية
وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يكون لديه وقد نجد اشياء هي غايات

ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشيا يظن انها غايات ولا تينا هي
كنتائج تترادف عن القياسات ولا تينا هي ثم لقائل ان يقول لم زال
ان الغاية موجودة لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة
معلولة العلل كلها ومما يليق ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبه انه
هل الغاية والخير شي واحد ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود
والخيرية فنقول الآن اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث
فنحله ونقول الآن اما حال الاتفاق في انه غاية ما فقد فرغ منه
في الطبيعيات واما بيان امر العبث فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية
فلها مبدا قريب ومبدا بعيد فالمبدا القريب هو القوة المحركة التي
في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر
النطقي صورة ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة
التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل او في الفكر هي
نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيا غيره الا انه لا
انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يدوم عليه
الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع
ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك
نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه تحريك
القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة لقائه لصديق له فيشتاق الى المكان الذي يقدر مصادفته
فيه فينتهي حركته ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته
الى م

للتشوق الاول الذي نزع اليه بل معنى آخر لكن المتشوق يبتعد او يحصل
بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك من
ذلك بادنى تامل ان الغاية التي تنتهي اليها الحركة في كل حال من حيث
هي غاية حركة هي غاية اولى حقيقية للقوة العاقلة الفاعلية المحركة التي
في الاعضاء وليس للقوة المحركة التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان
للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دايما ان يكون ذلك الامر غاية اولى
للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا يجب دايما ان لا يكون
بل ربما لم يكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول منهما فكانت الغاية
فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضا
مبدا حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدا اول لتلك الحركة فانه
لا يمكن ان يكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشي الذي
لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون لشوق نفساني
لا محالة قد حدث بعدما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون
مبداها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبداها الذي يليه
شوق والشوق كما علم في كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون
المبدا الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادي للحركة النفسانية
منها واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة
والواجبة ضرورة هي القوة المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية
وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون
تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل ولكل مبدا حركة غاية لا محالة والمبدا
الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها والمبدا الذي منه

بل قد توجد الحركة خالية من غايته فان اتفق ان يطابق
المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده
اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت نهاية
الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان
اتفق ان يختلفا اعني الغاية لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة
المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة
غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا
قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق
فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة و
اذا كان ذلك الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة
وكل نهاية تنتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون للشوق
التخيلي والفكري قد يطابقا علتها فتبين انها غاية ارادية وليست
بعبث البتة وكل نهاية تنتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية المتشوقة
المتخيلة ولا يكون المتشوقة بحسب الفكرة فهي التي يسمى العبث وكل غاية
ليست هي نهاية الحركة ومبدأها شوق تخيلي غير فكري فلا يخ اما ان
يكون التخيل وحده هو المبدأ للحركة الشوق او التخيل مع طبيعة او
مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ
للشوق يسمى ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة
مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان تخيل
مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر

باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة واذا كانت الغاية
التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الاخرى
التي بعدها وينحوها المتشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل
باطلا كمن حصل في المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم
يصادفه هناك فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون
القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذا
تقررت هذه المقدمات فنقول قول القايل ان العبث فعل من غير غاية
البتة هو قول كاذب اما الاول فلان الفعل انما يكون بلا غاية اذا
لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس
مبدأ حركته والى اي شيء اتفق وما مثل به في الشك من اللعب باللحية
فمبدأ حركته القريبة هو القوة التي في العضلة والذي قبله الشوق
تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكر البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت
فيه الغاية التي للشوق التخيلي وللقوة المحركة فتبين ان هذا الفعل بحسب
مبادئه المحركة منتهية الى الغاية وانه انما لا ينجر الى غاية بحسب ما ليس
مبدأ المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا يصدر لا عن شوق تخيلي البتة
فان كل فعل نفساني كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب
نفساني وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع
البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع
ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا
ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية
واما الثاني فلان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما عادة واما

عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة
والمحسة على ان يتجدد لها فعل تحريكا واحساس والعادة لذيذة و
الانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوى
الحيوانية والتخيلية واللذة هى الخير الحسى والتخيلى والحيوانى بالحقيقة
وهى المظنونة خيرا بحسب الخير الانسانى فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا
فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا تخيليا فليس اذن هذا الفعل خاليا
عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل ثم ورآء هذا
علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما الشك
الذى يليه فينكشف بان نفرق الفرق بين الغاية بالذات وبين الفرق
الذى هو احرى الغايات التى بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات
هى الغاية التى يطلب لذاتها والضرورى احد ثلثة امور اما امر
لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على انه علة الغاية بوجه مثل
صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما امر لا بد من وجوده حتى توجد
الغاية لا على انه علة بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من
ان يكون جسم ادكن حتى يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم
ادكن لا لادكنته لكن لانه كان لازما للحديد الذى لا بد منه واما امر
لا بد من وجوده لازما للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية
فى امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لا ان
التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضرورى لا العرض
الاتفاقى فقد علمت الغايات العرضية والاتفاقية فى مواضع اخر واعلم
ان وجود مبادى الشر فى الطبيعة هو من القسم الثانى من هذه الاقسام

فانه

فانه مثلا لما كان يجب فى العناية الالهية التى هى الجود ان يوفى كل ممكن
الوجود الخيرى وجوده وكان مبدأ الوجود الذى للمركبات من العناصر
وكان لا يمكن ان يكون المركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان
يكون العناصر لها الا الارض والماء والهواء والنار وكان لا يمكن
ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية الخيرية المقصودة بها الا
ان تكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان تكون بحيث تضر الصالحين
وتفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد اليه ولنتحب
عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست
هى بغايات ذاتية فى الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هى مثلا ان يوجد
الجوهر الذى هو الانسان او الفرس والنخلة وان يكون هذا الوجود
وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا فى الشخص الواحد المشار اليه لان
كل كائن يلزمه ضرورة الفساد اعنى الكائنات من الهيئة الجسمانية ولما
امتنع فى الشخص استبقى بالنوع فى الغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة
الانسانية مثلا او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العلة التمامية
لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له فى حصوله
باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهى
الاشخاص لا بعد غرضا على المعنى الضرورى فى القسم الاول لا على انه غرض
بنفسه لانه لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج
الى التوالد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهى الاشخاص
كان لا تناهى الاشخاص معنى غير معنى كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص
بعد شخص لا تناه بعد لا تناه فاذن الغاية ههنا بالحقيقة موجودة

وهى وجود شخص منتشرا ولا تناهى الاشخاص ثم الشخص الذى يودى
الى شخص آخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل
للطبيعة الجزئية فاذ هى غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا
وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التى هى غايتها واعنى بالطبيعة الجزئية القوة
الخاصة المدبرة لشخص واحد واعنى بالطبيعة الكلية القوة الفايضة
من جواهر السمويات كشئ واحد وهى المدبرة لكلية ما فى الكون
وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة الذاهبة الى غير النهاية
فانها واحدة بالاتصال كما علمت فى الطبيعيات وايضا فان الغرض
فى تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هى هذه الحركة بل الغرض هناك
الدوام الذى نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه متعلق
الوجود باشيا ليس لها عدد ها بغير نهاية واما حديث المقدمات
والنتيجة فيجب ان يعلم ان المراد فى قولنا ان العلة الغائية تتناهى
وتقف ان العلة الغائية التى بحسب فاعل واحد وفعل واحد تتناهى
ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعى واختيارى يفعل فعلا يروم بعينه غاية
بعد غاية من غير ان تقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد
يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل
الذى كان بحسب الفعل الآخر وان لم يكن بالذات الموضوع غيره
فيجوز ان تتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى
وان جاز ان يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا غيره الى غير النهاية
كانت غاياته بغير نهاية ثم النتيجة هى علة تمامية للقياس الذى
يكون على مطلوب محدود وكل تركيب قياس فعل مبتدأ والنفس بحسب

كل قياس فعل مستانف يصدر منه استحقاق ان تقبل لها فاعل
مستانف وفى كل واحد من مرات كونه فاعلا غاية محدودة بعينها
لا يجوز ان تكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد
نتيجة واحدة لا محالة اما الشك الذى يليه فينحل بان يعلم ان
الغاية نفرض شيأ ونفرض موجودا ونفرق بين الشئ والموجود
وان كان الشئ لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت
هذا وتحقيقه واستانف بامثلة من الانسان فان للانسان حقيقة
هى حده ومهيته من غير شرط وجود خاص او عام فى الاعيان او فى
النفس بالقوة شئ من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هى
تلك العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية هى فى شيئيتها سبب
لكون ساير العلل موجودة بالفعل عللا والعلة الغائية فى وجودها
مسببة لوجود ساير العلل عللا بالفعل فكان الشيئية من العلة
الغائية علة علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول شيئيتها لكون
شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة فى نفس او ما يجرى مجراه
ولا علة للعلة الغائية فى شيئيتها الا علة اخرى غير العلة
التى تحرك اليها او يتحرك اليها واعلم ان الشئ يكون معلولا فى شيئيته
ويكون معلولا فى وجوده والمعلول فى شيئيته مثل الاثنينية فانها
فى حد كونها اثنينية معلولة للوحدة ويكون معلولا فى وجوده
والمعلول فى وجوده ظاهر لا يخفى وكذلك قد يكون للشئ امر حاصل
موجود فى شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زايد
على شيئيته مثل كون التربيع فى خشب وحجر والاجسام الطبيعية

علة لشيئية كثير من الصور والاعراض التي لا تتحدد الا بها وعلة
لوجود بعضها دون شيئيته كما يظن ان الحكم في التعليميات كذلك فقد سهل لك
ان تفهم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية وكذلك قبل
الصورية من جهة ما الصورة علة صورية مؤدية اليها وكذلك ايضا العلة
الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى اما في نفس الفاعل
فلانها توجد اولا ثم يتصور عنده الفاعلية وطلب القابل وكيفية الصورة
واما في نفس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الاخر ضروري فاذن
في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليست علة اقدم من الغاية
بل هي علة لصيرورة سائر العلل عللا لكن وجود العلل الاخرى بالفعل
عللا علة لوجودها وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على
انها شيء فبالجهة التي هي علة هي علة العلل وبالجهة الاخرى هي معلولة
العلل هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما اذا كانت العلة الغائية
ليست في الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما ستتضح في موضعه
فلا يكون شيء من العلل الاخرى علة لها ولا في الواحد الذي هو
الحصول والوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لسائر
العلل لانها غائية ولكن لانها ذات كون ولو كانت ليست ذات كون لما
كانت معلولة البتة واما اذا اعتبرت كونها علة غائية فتجدها علة لسائر
العلل في ان تكون عللا مثل ان تكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة
صورية لا في ان تكون كائنة وموجودة في انفسها فاذن الذي بالذات
للعلة الغائية بما هي علة غائية ان تكون علة لسائر العلل ويعرض لها
من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان تكون معلولة من جهة

الكون

الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشيء علة ومعلولا على انه فاعل وغاية
وهذا من المبادي للطبيعيين واما البحث الذي بعد هذا فينكشف بان نقول
ان الغاية التي تحصل في فعل الفاعل منقسمة الى قسمين غاية تكون صورة
او عرضا في منفعل قابل للفعل وغاية لا تكون صورة ولا عرضا في منفعل
قابل البتة فتكون في الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن في الفاعل ولا في المنفعل
وليس يجوز ان تكون مما يتقوم بنفسه جوهرا حدث لا من مادة ولا
في مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول صورة الانسانية في مادة
الانسانية فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير في مادة الانسان واليها
يتوجه فعلها وتحريكها ومثال الثاني الاستكنان فانه غاية لمبني البيت
الذي هو مبدأ الحركة كونه وليس هو البتة صورة في البيت ويشبه ان تكون
غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وان تكون
ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك فان عرض
ان يكون ما غايته صورة في المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة
في تلك المادة شيئا واحدا فان وحدته يكون بالعرض مثل ان يكون
الانسان يبني بيتا ليسكن فيه فانه من جهة ما طالبا لكن داع الى
البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان واذا كان كذلك فيكون صح
ايضا في الانسان لو اخذ المستكن الباني غايته بما هو مستكن غير غايته
بما هو بان واذا تقرر هذا فنقول اما القسم الاول فان للغاية نسبة
الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى
الفاعل ونسبة الى القابل وهي بالقوة ونسبة الى القابل وهي بالفعل
قابل ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل غاية وبقياسها الى الحركة

نهاية ولبث بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء ويؤمها الشيء لا يبطل مع
وجودها الشيء بل يستكمل بها الشيء والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسها
الى القابل المستكمل به وهو بالقوة خير يصلح له لان الشر هو العدم
لكمال له والخير الذي يقابله هو الوجود والحصول بالفعل وبالقياس
الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فيتبين
انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس نهاية الحركة وقد بان انها
تكون صورة او عرضا في الفاعل وتكون لامحة قد خرج بها الفاعل من الذي
بالقوة الى الذي بالفعل والذي بالقوة هو لاجل العدم الذي يقارنه شر
والذي بالفعل هو الخير الذي يقابله فتكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس
الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدا
حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة ما هو خارج بها من
القوة الى الفعل ومستكمل كانت خيرا اذا كان ذلك الخروج من القوة الى الفعل
في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية
عقلية واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا بل قد
يكون خيرا مظنونا فتكون اذن كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار اخر
خيرا ما حقيقي او مظنون فهذا هو حال الخير والعلة التمامية واما
حال الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل
المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى
الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به
او بشيء يتبعه كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظة
الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات افادة المفيد

لغيره

لغيره فائدة لا يتعيض منها بدلا وانه اذا استعاض منها بدلا قيل له مبايع او
معاوض وبالجملة معامل ولان الشكر والثناء والصيت وسائر الاحوال
المستحبة لا يعد عند الجمهور من الاعواض بل اما جواهر واما اعراض
يقررونها في موضوعات يظن انه المفيد غيره فائدة يربح منها شكرا هو ايضا
جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد
واستفاد سواء استفاد عوضا ماليا اما من جنسه او من غير جنسه
او شكرا او ثناء يفرح به اذا استفاد ان صار فاضلا محمودا بان يفعل
ما هو اولى واحرى الذي لو لم يكن يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته
لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في الاعواض ولا يمتنعون عن تسمية
من يحسن الى غيره لشيء من هذه الخيرات المظنونة او الحقيقية التي يحصل له بدل
ثناء جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا والواحد منهم اذا احسن
اليه لعوض وان كان شيئا غير المال لفطن فيه استخف المنة او انكرها وابى ان
يكون المحسن اليه جوادا اذ كان فعله لعلة فاذا حقق وحصل معنى الجود
كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازاء عوض
بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس
بجواد وكل مفيد للقابل صورة او عرضا وله غاية اخرى يحصل الخير الذي
افاده اياه فليس بجواد بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع
للشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته
او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في مصالحه ومعلوم انه ان
كان غرضه بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في
مصالحه وبالجملة بحسب امر يعود على ذاته بفائدة ما فذاته ناقصة في وجودها

او في كمالها وان كان بحسب شي اخر فلا يخ اما ان يكون صدور ذلك المغني
عنه الى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه بمنزلة وحتى انه لو لم يصدر عنه
ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهة كحاله لو صدر
عنه فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب لمحمدة او غيرها من الاغراض
الخاصية في ذاته ولا ضده غير الاجمل به وغير الجالب اليه محمدة او غيرها
من الاغراض الماثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو
الاولى به والاحسن فيه فيكون لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر
عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا ان لم يكن شيا يصدر عن
طبع او عن ارادة ليست على سبيل اجابة داع بل على وجه اخر يتوقف عليه
فلا يكون مصدرا لامر من الامور عن علة من العلل بل يجب ان يكون الاولى
بالفاعل القاصد القصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا على غيره لانه
اولى به وضده غير الاولى به ويرجع اخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود
على ذاته ويرجع الى ذاته وحتى لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده
بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه
عن ذاته كون الاغراض التي تختص بذاته فيعود الى ان ذاته ينال بذلك
كمالا او حظا خاصا وكذلك فان سوال اللم لا يزال يتكرر الى ان يبلغ المبلغ
الواجب الى الذات مثاله اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال لينال فلان
غرضا يتوق له ولم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقول لان الاحسان حسن
لم يقف السوال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا اجيب بخير يعود اليه
او شر ينتفي عنه وقف السوال فان حصول الخير لكل شي وزوال الشر عنه هو
المطلوب بذاته مطلقا فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن

الى الغير والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة للفاعل ودواع
يذم عاصيها ويحط به منزلة كماله فالجود هو افادة الغني في جميع الحيات
عن لا افادة كمالا فيكون ذلك المعنى بالقياس الى القابل خيرا وبالقياس الى
الفاعل جودا او كل افادة كمال فانه يكون بالقياس الى القابل خيرا سواء
كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى الفاعل جودا الا ان
يكون لا بعوض وهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود فقد تكلمنا عن
العلل واحوالها وبقي ان نكمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع
وان كان يظن بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة الترتيب في
العلوم فان الامور التي لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اي
مبدا حركة ولا ايض يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا
ايض يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايض لها مادة بل
انما يبحث عن صورها فلذلك استخف لها من استخف قائلا انها لا تدل على
علة تماميه فالنظر فيها لهذا العلم لا ان علما واحدا يتناولها كالمتقابلات
فليست متقابلة ولكن لان علما واحدا بالوجه الاعم الذي به هذا العلم واحد
يشرح امرها وذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها
حتى تكون من الامور العامة الواقعة في موضوعات العلوم مختلفة فانها
ايض قد توجد متفرقة في علوم متفرقة ولو كانت ايض في علم واحد لم يكن
في منة صاحب ذلك العلم الواحد كالطبيعي مثلا الذي في صناعته هذه
المبادي كلها ان يبينها لانها مباد للعلم الطبيعي ونتكلم فيما يعرض لها على
انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدا حركة على ما قيل فالامور التعليمية
في طباعها انما يجب وجودها بغيرها وطباعها لا تفارق المادة وان

فان جردت عن المادة في الوهم

وان جردت عن الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون
بسبب المادة ويكاد ان يكون المقادير هيوليات قريبة للاشكال المقدارية والوحدات
ايضا للعدد والعدد لخواص العدد وهذه يوجد لها مبدا فاعلي ومبدا قابلي حتى
كانا كان تماما والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون
من الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال
والتحديد فان منع ان يكون هذا تماما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا
ويكون علة لانه خير وهناك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان اتفق لذلك الخير
ان يكون تاما بحركة اذ كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص واللواحق
التي لهذه هي غايات تتادى اليها مبادئها لما كان الطالب يطلبها في المواد
لتلك الغايات فان الصانع يحرك المادة الى ان يكون مستديرة ولا تكون الغاية
هي الاستدارة نفسها بل شيء من خواصها ولواحقها فتطلب الدائرة لها فقد
صارت هذه العلل ايضا مشتركة فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس
انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر فيما يخص علما علما لكنه مبدا لذلك العلم
وعارض للمشترك فان هذا العلم قد ينظر في العوارض المخصصة للجزئيات
اذا كانت لذاتها اولا وكانت لم يتاد بعد الى ان يكون اعراضا ذاتية
لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة لكان افضلها
علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء
هذا العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء

المقالة السابعة

فصل في لواحق الوحدة مثل الهوية واقسامها ولواحق الكثرة مثل الغير والخلاف واصناف التقابل المعروفة

يشبه ان يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تخص

بالهوية من حيث هي هوية وتلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان في
الحمل على الاشياء حتى ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال
له انه واحد باعتبار وكل شيء فله وجود واحد ولذلك ربما ظن ان
المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بالموضوع اي كل ما يوصف
بهذا يوصف بذلك ولو كان المفهوم من الواحد من كل جهة مفهوم الموجود
لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا كما ليس واحدا وان كان يعرض
له الواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة
فحري بنا ان نتكلم ايضا في الامور التي تخص الوحدة وبمقابلتها اي الكثرة
مثل الهوية والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها
بل الكلام في الجانب المقابل لها اكثر فان الوحدة متشابهة وما يضادها
تتفنن متشعبا فالهوهوية هو ان يجعل الكثير من وجه وحدة من وجه
اخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك
واحد يقال ههنا هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان هو
هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال له مناسب
اما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم الذات فما كان هو هو في
الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا ما كان
هو هو في الخواص يقال له مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة
بهذه ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه
غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون
الغير بالعرض شيا واحدا هو غير لنفسه من وجهين فاما الاخر فاسم
خاص في اصطلاح ما للمخالف بالعدد والغير مفارق المخالف بان المخالف

يخالف الشئ والغير قد يغاير بالذات والمخالف اخص من الغير كذلك
الآخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما تحل المواد فنفس
تغايرها بالجنس الاعلى لا توجب ان لا تجتمع فى مادة واحدة واما
المتغايرات التى تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التى دون
الاعلى فتستحيل ان تجتمع البتة فى موضوع واحد وكل الاشياء التى لا تجتمع
فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد تسمى متقابلات
وقد علمت فى المنطق عددها وخاصياتها فالقنية والعدم منها تدخل
بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه تحت العدم والقنية
ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت
العدم ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لما من
شانه ان يكون لموجود ما وليس هو له لانه ليس من شانه ان يكون له
وان كان من شانه ان يوجد لامر ما كالبصر فانه من شانه ان يكون
لشئ ما لكن الحائط ليس من شانه ان يكون البصر له ويقال لما من شانه
ان يكون لجنس الشئ وليس للشئ ولا من شانه ان يكون له كان جنسا
قريبا او بعيدا ويقال لما من شانه ان يكون لنوع الشئ وليس من شانه
ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون للشئ وليس
له مطلقا وفى وقته اولان وقته لم يجئ كالمرد اولان وقته قد فات
كالدرد والضرب الاول يطابق السالبة مطابقة شديدة واما الوجوه
الاخرى فيخالفها ويقال عدم لكل فقد بالقسر ويقال عدم لما يكون قد
فقد الشئ بتمامه فان الاعور لا يقال له اعمى ولا ايضا هو بصير مطلق لكن
هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعنى الانسان لا العين ثم ان العدم

يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه
ليس المرارة عدم الحلاوة بل هى شئ اخر مع عدم الحلاوة فان
العدم قد يكون وحده فى المادة وقد يكون مصاحبا لذات
يوجب فى المادة عدم ذات اخرى اذ لا يكون الا مع العدم
وهذه هى الاضداد وليس السبب فى تقابلها تغاير الاجناس فقد
بينا ذلك بل السبب فى ذلك ان ذواتها فى حد انفسها وحد فصولها تخالف
تمانع عن الاجتماع وتفاسد اذ ليس شئ من الاجناس العالية
متضادة فيجب ان تكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان
يكون جنسها واحدا فيجب ان تكون الاضداد تتخالف بالفصول فتكون
الاضداد من جملة الغير فى الصورة مثل السواد والبياض تحت اللون
والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما الخير والشر فليسا بالحقيقة
اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطيا فيه ولا الشر ومع ذلك
فالشر يدل فى كل شئ بوجه ما على عدم الكمال الذى له والخير على وجوده
فبينهما مخالفة العدم والوجود واما الراحة والالم وامثال ذلك
فانها تشترك فى غير جنس الخير والشر وانها تشترك فى المحسوس او فى المتخيل
او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر
من النظر عمدوا الى الاشياء التى هى متضادة ولها اجناس قريبة
تدخل فيها وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة
وطبقة منها موافقة للايجاب واخرى للفصل وطبقة مخالفة
لايهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما
جنسا لطبقة والاخرى لطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل

يخالف الشئ والغير قد يغاير بالذات والمخالف اخص من الغير وكذلك
الآخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما تحل المواد فنفس
تغايرها بالجنس الاعلى لا توجب ان لا تجتمع فى مادة واحدة واما
المتغايرات التى تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التى دون
الاعلى فتستحيل ان تجتمع البتة فى موضوع واحد وكل الاشياء التى لا تجتمع
فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد تسمى متقابلات
وقد علمت فى المنطق عددها وخاصياتها فالقنية والعدم منها تدخل
بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه تحت العدم والقنية
ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت
العدم ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لما من
شانه ان يكون لموجود ما وليس له لانه ليس من شانه ان يكون له
وان كان من شانه ان يوجد لامر ما كالبصر فانه من شانه ان يكون
لشئ ما لكن الحائط ليس من شانه ان يكون البصر له ويقال لما من شانه
ان يكون لجنس الشئ وليس للشئ ولا من شانه ان يكون له كان جنسا
قريبا او بعيدا ويقال لما من شانه ان يكون لنوع الشئ وليس من شانه
ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون للشئ وليس
له مطلقا وفى وقته او لان وقته لم يجئ كالمرد اولان وقته قد فات
كالدرد والضرب الاول يطابق السالبة مطابقة شديدة واما الوجوه
الاخرى فيخالفها ويقال عدم لكل فقد بالقسر ويقال عدم لما يكون قد
فقد الشئ بتمامه فان الاعور لا يقال له اعمى ولا ايضا هو بصير مطلق لكن
هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعنى الانسان لا العين ثم ان العدم

يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه
ليس المرارة عدم الحلاوة بل هى شئ اخر مع عدم الحلاوة فان
العدم قد يكون وحده فى المادة وقد يكون مصاحبا لذات
يوجب فى المادة عدم ذات اخرى اذ لا يكون الا مع العدم
وهذه هى الاضداد وليس السبب فى تقابلها تغاير الاجناس فقد
بينا ذلك بل السبب فى ذلك ان ذواتها فى حد انفسها وحد فصولها تتخالف
تمانع عن الاجتماع وتفاسد اذ ليس شئ من الاجناس لغاية
متضادة فيجب ان تكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان
تكون جنسها واحدا فيجب ان تكون الاضداد تتخالف بالفصول فتكون
الاضداد من جملة الغير فى الصورة مثل السواد والبياض تحت اللون
والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما الخير والشر فليسا بالحقيقة
اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئا فيه ولا الشر ومع ذلك
فالشر يدل فى كل شئ بوجه ما على عدم الكمال الذى له والخير على وجوده
فبينهما مخالفة العدم والوجود واما الراحة والالم وامثال ذلك
فانها تشترك فى غير جنس الخير والشر وانها تشترك فى المحسوس او فى المتخيل
او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر
من النظر عدوا الى الاشياء التى هى متضادة ولها اجناس قريبة
تدخل فيها وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة
وطبقة منها موافقة للايجاب واخرى للفصل وطبقة مخالفة
لايهما كان فانتقلوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما
جنسا لطبقة والاخرى لطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل

دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشيا في
انفسها بل بالاضافة ثم ان الامور الموافقة والمخالفة اذا جعلا
كطبقتين وجد لها اشيا تصلح ان يجعل بحسب الاعتبارات المختلفة كا
لاجناس لها فانها قد تدخل في جملة الافعال والانفعالات من
جهة وفي الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبارات
اخر فانها من حيث هي صادرة من اشيا هي افعال ومن حيث هي
انفعال من حيث هي حاصلة من اشيا في اشيا هي انفعالات ومن
حيث يتقرر منها هيآت قارة في حواملها من الكيفيات ومن حيث
ان الموافق موافق لموافقه فهو من المضاف فاذا كان اسم الموافقة
والمخالفة مصروفا الى احد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس
الخاص له لست اقول ان شيا واحدا يدخل في اجناس مختلفة
فهذا مما عرفته بل كل اعتبار هو شي آخر وهو الداخل في جنس
آخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كاجناس لانها امور مركبة
من معنى ومن فعل او انفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه ان
يكون في ذواتها كيفيات وتكون سائر الاعتبارات تلزمها ثم مع هذا
كله في ان يجعل الموافقة والمخالفة مما تسندها الى الاجناس
العالية فان تلك الطبايع الاضداد التي جعلت طبقتين اجناسا
حقيقية غير الموافقة والمخالفة هي تدخل فيها وقد علمت هذا
في موضع واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل
الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها
كيفية وهي باعتبار ما تكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما

ما تكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات
كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروايح والمذاقات بل لوازم
لها بحسب اعتبارات تلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا
الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب
الملكة من الكيف واما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة كما قلنا في علمنا
وما تقابله فمن اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضادت
الشجاعة التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لمعان
فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافعة وذلك مذموم ورذيلة
وضار فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع الواحد
فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير استحالة
في غيرهما ومنها ما يكون الموضوع يستحيل ولا في غيرهما حتى يعرض
له احدهما فان مزاجا ما يحلو به الشي واذا اقر احتاج المزاج
آخر وليس كذلك الحال في استحالة الحار الى البارد ولما كان الضد
يكون في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة
الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس
كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منها مخالفة
واحدة ليس مخالفة بعضها اقل واكثر ويكون ذلك مختلفا فان
كان مختلفا في ذلك فيكون بعضها اقرب الى مشابهته والاقرب الى
مشابهته فيه شي من صورته وبعضها في غاية الخلاف له فيكون الضد
ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للتقابلات المتفقة الجنس والمادة
وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف من حيث كان متوسطا في

في آخر الفصل السادس من المقالة الثانية

لم يكن لانه ان كان اثنان كل واحد منهما فى غاية البعد عن الآخر فالتضاد خلاف تام وكذلك فان ضد الشى واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين متخالفين فذلك مع ان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون فى معنى واحد من جهة واحدة فتكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متفقة فى صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون فى جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذى اذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شئ وخصوصا فى البسايط وقد علمت هذا بل يكون من جهة لواحق احوال تلزم النوع وكلامنا فى نمط واحد من التضاد وفى التضاد الذى بالذات ليس يعنى بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل يعنى به ما يقع به التضاد ولو كان كيفية ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط بالحقيقة هو الذى مع انه يخالف يشابه فيجب ان يكون الانتقال اليه اولا فى التغير الى الضد فان الاسود لذلك يغبر ويخضر ويحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات تسلب الطرفين فربما كان لعدم الاسم المتوسط متوسط ويعنى به متوسط حقيقى مثل لا الحار ولا البارد اذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ايضا يكون فى الجنس واذا خرج عن الجنس كقولنا لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقى انما ذلك متوسط باللفظ واما الملكة والعدم فلا يكون لهما فى الموضوع متوسط لانهما هما الموجبة والسالبة بعينها مخصصة بجنس وموضوع وايضا فى وقت وحال فيكون نسبة

الملكة والعدم الى ذلك الشى والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله واذ لا واسطة بين النقيضين فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة

فصل فى اقتصاص مذاهب القدماء الاقدمين فى المثل والتعليميات والسبب الداعى الى ذلك وبيان اصل الجهل الذى وقع لهم حتى زاغوا لاجله

قد حان لنا ان نتجرد لمناقضة آراء قيلت فى الصور والتعليميات والمبادى المفارقة والكليات مخالفة لاصولنا التى قررناها وان كانت فى صحة ما قلناه واعطينا القوانين التى اعطيناها تنبيها للمستبصر على حل شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا مستظهرون بتكلف ذلك بانفسنا لما نرجو من ان يجرى فى ذلك من فوايد نذكرها فى خلال مقاومتنا اياهم تكون قد ذهبت علينا فيما قدمناه وشرحناه ونقول ان كل صناعة فان لها ابتداء نشاة تكون فيها نية فجة غير انها تنضج بعد حين ثم انها تزداد وتكمل بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة فى قديم ما اشتغل بها اليونانيون خطبية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعى ثم اخذوا ينتبهون للتعليمى ثم الالهى وكانت لهم انتقالات من بعضها الى البعض غير سديدة واول ما انتقلوا من المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين فى كل شى كانسانين فى معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هى المعقولة واياها

ينالفى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو
فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول
وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الراى
ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا تشترك فيه الاشخاص
وتبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن
المعقول المفارق وقوم آخرون لم يروا لهذه الصور مفارقة
بالوجود بل لمباديها وجعلوا الامور التعليمية التى تفارق با
لحدود مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا تفارق بالحد
من الصور الطبيعية لا تفارق بالذات وجعلوا الصور الطبيعية
انما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى
تعليمى فاذا قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا وكان للتقعير
من حيث هو تعليمى ان يفارق وكان له من حيث هو طبيعى ان يفارق
واما افلاطن فاكثر ميله الى ان الصور هى المفارقة واما التعليميات
فانها عنده معان بين الصور وبين الماديات فانها وان فارقت فى
الحد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قايم لا فى مادة لانه اما ان
يكون متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك يلحقه لانه مجرد
طبيعة كان ح كل بعد غير متناه فان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت
المادة مقيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير
متناه محال وان كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل
مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن
تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة غير مفارقة وهذا محال

فيجب ان يكون متوسطا واما الآخرون فانهم جعلوا مبادى الامور
الطبيعية امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها
المفارقات بالحقيقة وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن
المادة لم تبق الا اعظاما واشكالا واعدادا وذلك لان المقولات
التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها والملكات والقوى
واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات والقوى واما
الاضافة فيما تتعلق بامثال هذه فهى ايضا مادية فيبقى الاين وهو كمى
والوضع وهو كمى واما الفعل والانفعال فهو مادى فيحصل من هذا
ان جميع ما ليس بكمى فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبداه ما ليس
متعلقا بالمادة فتكون التعليميات هى المبادى وتكون هى المعقولات
بالحقيقة وسائر ذلك غير معقول ولذلك فليس احد يحد اللون والطعم
وغير ذلك حدا يعبأ به انما هو نسبة الى قوة مدركة ولا يعقلها عندهم
العقل انما يتخيلها الخيال تبعا للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها
فهى معقولة لذاتها فهى اذا المفارقة وقوم جعلوها مبادى ولم يجعلوها
مفارقة وهم اصحاب فيثاغورس وركبوا كل شىء من الوحدة والثنائية
وجعلوا الوحدة فى حيز الخير والحصر وجعلوا الثنائية فى حيز الشر
وغير الحصر وقوم جعلوا المبادى الزائد والناقص والمساوى
وجعلوا المساوى مكان الهيولى اذ عند الاستحالة الى الطرفين و
قوم جعلوه مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة والاحد للزائد
والناقص ثم تشعبوا فى مركب لكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد
مبدا للمقدار فركب الخط من وحدتين والسطح من اربع وحدات و بعضهم

جعل لكل واحد منها جزءاً على حدة واكثرهم على ان العدد هو المبدأ
والوحدة هي المبدأ الاول فان الوحدة والهوية متلازمتان ومترادفتان
وقد رتبوا العدد وانشؤه من الوحدة على وجوه ثلثة احدها على وجه
العدد العددي والثاني على وجه العدد التعليمي والثالث على وجه
التكرار اما وجه العدد العددي فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الاثنينية
ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث
فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث فجعلوا آحاد العدد
بتكرر وحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها والعجب من طائفة فيثاغورسيين
ترى ان العدد يتألف من وحدة وجوهر اذ الوحدة لا تقوم وحدها
فانها وحدة شيء والمحل جوهر وح يكون التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء
من يجعل لكل رتبة تعليمية من العدد مطابقة لصورة موجودة فيكون
عند التجريد رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس
وذلك للمعنى الذي اشرنا اليه فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصورة
العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء من جعلها متوسطات على ما سلف
قبل واكثر الفيثاغوريين يرون ان العدد التعليمي هو المبدأ ولكنه غير
مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصورة الهندسية من الآحاد فيمتنع تنصيف
المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات مركبة من اعداد
تعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير النهاية ومنهم من يجعل الصورة
العددية مباينة للصورة الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول
اسباب الغلط في جميع ما ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء
اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجردا في الوجود عنه كانه

اذا التفتنا الى الشيء وحده ومعه قرين التفاتا خاليا عن الالتفات الى قرينه
فقد جعل غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه
نظر اليه بشرط غير المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق
فظن لهذا ان المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل ينالها
من غير ان يتعرض لما يقارنها ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها
وليس كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار ومن حيث اضافته
الى المقارن اعتبار آخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث
هي صورة انسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته
ومن حيث عقلنا فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المغالط
من حيث هو هو غير مقارن على جهة السلب لا على جهة العدول الذي
يفهم منه المفارقة بالقوام وليس يعسر علينا ان نقصد بالادراك
او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاثنين ليس شانه ان يفارق صاحبه
قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذا كانت حقيقته غير مدخولة
في حقيقة الآخر اذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة في المعاني
والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى واحد
لم نذهب فيه الى انه معنى عدده واحد وهو يوجد بعينه في كثيرين
فيتكثر بالاضافة كاب واحد يكون لكثيرين بل هو كالآباء للابناء متفرقين
وقد استقصينا القول في هذا في موضع آخر فهؤلاء لم يعلموا انا نقول
لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك ان اي واحد منها لو توهم
سابقا الى المادة هي بالحالة التي للاخرى كان يحصل منها هذا الشخص
الواحد وكذلك اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان

يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد يعطل الآخر
فلم يعمل شيئا كالحرارة التى لو طرأت على مادة فيها رطوبة اثرت معنى آخر
او تعرضت للذهن سبق اليه معنى رطوبة ومعقولها لفعلت معنى آخر ولو
انهم فهموا معنى الواحد فى هذا لكفاهم ذلك مما اضلهم و الثالث
جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شىء آخر مباين فى الحد له
قولنا انه قضى كقول المسؤول الغالط اذا سئل هل الانسان من حيث
هو انسان واحد ام كثير فقال واحد او كثير فان الانسان من حيث
هو انسان انسان فقط وليس هو من حيث هو انسان شيئا غير الانسان
والوحدة والكثرة غير الانسان وقد فرغنا ايضا من تفهيم هذا والرابع
ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دايما باقية ان هذا القول
هو قولنا الانسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان قولنا
الانسانية والانسانية واحدة او كثيرة معنى واحد ولذلك لا يجب ان
يحسبوا انهم اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية الواحدة بعينها باقية حتى
يضعوا انسانية ازلية والخامس ظنهم ان امورا مادية اذا كانت
معلولة يجب ان تكون عللها اى امور يمكن ان يفارق فانه ليس
اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت التعليميات مفارقة يجب ان
تكون عللها التعليميات لا محة بل كانت جواهر اخرى ليست من المقولات
التسع ولم يتحققوا كنه التحقق ان الهندسيات من التعليميات لا تبتغى
حدودها عن المواد مطلقا وان استغنت عن نوع من المواد وهذه اشياء
ينبه ان يكفى فى تحقيقها اصول سلفت لنا فلنتجرد للقايلين بالتعليميات

فصل فى ابطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول انه ان كان فى التعليميات تعليمى مفارق للتعليمى المحسوس فاما ان يكون
فى المحسوس تعليمى البتة او لا يكون فان لم يكن فى المحسوس تعليمى وجب ان
لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود محسوس واذا لم يكن شىء من هذا
محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ تخيلها
كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم نحس شيئا منها لحكمنا
انها لا تتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس وان
كانت طبيعة التعليميات فهى توجد ايضا فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة
بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مباينة
له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التى نتخيلها
ونعقلها ونحتاج فى اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر فى حال مفارقتها
ولا يكون ما عولوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال
بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها مما يلتجئون اليه وان كانت مطابقة مشاركة
له فى الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التى فى المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها
وحدها فكيف يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب
من الاسباب ويكون هى معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن
ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه
المادية ان تفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه اصل رايهم
وايضا فان هذه المادة التى مع العوارض اما ان تحتاج الى المفارقات
او لا تحتاج اليها فان كانت تحتاج الى المفارقات فانما تحتاج المفارقات
غيرها لطبايعها فتحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما تحتاج
الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج الى المفارقات

البتة ولا كان يجب ان تكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض
للشئ يوجب وجود امر اقدم منه وغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة
اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات
توجب وجودها مع هذا العارض فلم توجب لعارض في غيرها ولا توجب
فى نفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا تكون
المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان
تكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المفارق للمادة يلحقه من القوى
والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسانى ساذج وبين
شكل انسانى حتى فاعل والعجب منهم اذ يجعلون الخط متجردا فى قوامه
عن السطح والنقطة عن الخط فما الذى يجمعها فى الجسم الطبيعى اطبيعة
واحدة منها توجب ذلك فكذلك يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى
نفس او عقل او بارى ثم الخط كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس
هو صورته فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ولا هو غايته بل ان
كان ولا بد فالجسم التام الكامل فى الابعاد هو غاية الخط ولا هيولاه بل
هو شئ يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع وايضا يلزم القايل بالاعداد
ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون الخلاف
بين الانسان والفرس ان احدهما الكثر والاقل موجود دايما فى الاكثر
فيكون فى احدهما الاخر ومن هولاء من يجعل الوحدات متساوية فتكون
ما خالف به الاكثر الاقل جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا
غير متساوية فان كانت تختلف بالحد فليست وحدات الا باشتراك الاسم
وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق فى الحد يزيد وينقص فاما ان يكون

زيادة الزايد منها بشئ فيها بالقوة كالمقادير فتكون الوحدة مقدارا لا مبدا
مقدار وان كانت زيادة الزايد بشئ فيها بالفعل كالاعداد فتكون الوحدة
كثرة ويلزم القايلين بالعدد العددى والمركبين منها صور الطبيعيات
ان يعملوا احد شيئين اما ان يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاية
فيكون متناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاختراع الذى
لا محصول له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية
وهولاء يجعلون الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين
فى الثنائية ثم يجعلون الثنائية الاولى غير الثنائية التى فى الثلثية واقدم
منها وكذلك فيما بعد الثلثية وهذا محال فانه ليس بين الثنائية الاولى
والثنائية التى فى الثلثية فرق بالذات بل فى عارض وهو مقارنة شئ له
ومقارنة الشئ للشئ لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما كان مقارنا
لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف يكون
الوحدة مفسدة للوحدتين الا بافسادها او احد واحدة منهما وكيف
تكون الوحدة مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية
بمقارنة وحدة اياها لا تصير مباينة فى الذات للثنائية بوجودها
غير مقارنة للوحدة فان الوحدة لا تغير بالمقارنة حالا بل يجعل
الكل اكثر وتترك الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات متشاكلة و
التركيب واحدا كانت الطبايع متفقة الا ان يعرض شئ يغير ويفسد
ولا يجوز ان يكون الوحدات متشاكلة فان العدد يحدث من
وحدات متشاكلة لا غير على ان قوما منهم يقولون ان الثنائية يلحقها
من حيث هى ثنائية وحدة غير وحدة الثلثية فلذلك تكون وحدة الثنائية

غير وحدة الثلاثية فيلزم ان تكون العشارية مركبة لا من خماسيتين
على ما يكون به الخماسيتان خماسيتين لان آحاد العشرة غير آحاد الخماسية
فلا يتركب العشارية من خماسيتين ويلزم ان تكون آحاد الخماسية اذا كانت
جزء عشرة مخالفة لآحادها اذا كانت جزء خمسة عشر لكنهم عساهم ان
يقولوا ان الخماسية التي في خمسة عشر غير الخماسية التي في العشارية
البسيطة لانها خماسية عشارية وهي جزء خمسة عشر فيلزم ان تكون العشارية
اذا اضيف اليها الخماسية لا تصير خمسة عشر او يستحيل آحادها وذلك
كله محال ثم ان لم تكن خماسية العشرة مساوية للخماسية المطلقة
فلا تكون خماسية الا باشتراك الاسم فبالحري ان يفهم معنى الخماسية
فيها بعد المشاركة في اللفظ وان كانت مساوية فتكون اذن الآحاد
في جميعها متساوية والثنائيات والثلاثيات فتكون ايضا صورة الثلاثية
موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة لنوع طبيعي والرباعية كذلك
فتكون مهية الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور اخرى مخالفة لها
مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد آخر للفرس لما اكثر
منه واما اقل فان كان اكثر منه كان نوع الانسان موجودا في الفرس وان
كان اقل منه كان نوع الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان تكون صورة
انواع قبل انواع وصورة انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركيبا منها وان
تأخذ تركيب الانواع من الانواع ما اخذنا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود
له ترتيب ذاتي من الوحدانية والثنائية تذهب الى غير النهاية بالفعل
وقد تبين لي بحمد الله هذا واما الذين يولدون العدد بالتكرير مع ثبات
الوحدة الواحدة فليس يفهم للتكرير فيه معنى الا ايجاد شيء آخر غير الاول والعدد

فان

فان كان العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني فيه
وحدة فليس الوحدة تأليف مبدأ عدد فان كان الاول من حيث هو اول
وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فهناك وحدتان فان الوحدة
الواحدة لا تتكرر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان تكون
زمانية او ذاتية فان كانت زمانية ولم تعدم في الوسط فهي كما كانت لا انها
كررت وان عدمت ثم اوجدت فالموجدة شخصية اخرى وان كانت ذاتية
فذلك باين وقوم جعلوا الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كصورة
لانها يقال على الكل والعجب من الفيثاغوريين اذ جعلوا الوحدات التعليمية
مبادي للمقادير وعلموا انها تذهب في التجزي الى غير النهاية وقد قال
قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة والثنائية على ذلك القياس
اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخ اما ان
تكون المادة لها مشتركة او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت
لها مادة واحدة فتصير المادة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا
مع استحالته يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدأ للجسم اولى من ان يكون
كون الجسم مبدأ للنقطة بل هما تكونان مثل الامور المتعاقبة على موضوع
واحد وان كانت موادها مختلفة فلا يوجد في مادة الثنائية وحدة
فلا تكون في مادة الثنائية وحدتان فلا توجد في مادة الثلاثية ثنائية
ويلزم ان لا تكون هذه الاشياء البتة معا واما على مذهب التحقيق فليست النقطة
موجودة الا في الخط الذي هو في السطح الذي هو في صورة الجسم الذي هو
في المادة وليست النقطة مبدأ الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة فالجسم هو المبدأ
بمعنى انه معروض له التناهي به والعجب عن جعل المبدأ الزيادة والنقصان

فجعل المضاف مبدأ، والمضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات
ومتأخر عن كل شيء ثم كيف يمكنهم ان يجعلوا في الوجود كثرة فان الوحدة
الثانية التي توجد في الكثرة مضافة الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها
فبماذا تباين وحدة وحدةً وواجب الوجود لذاته لا يتكثر ولا يباين شيئا
الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة فليست الوحدة الا مقدارا
وان جاءت بسبب آخر فالوحدة لها علة موجدة في طبعها وليست من الامور
التي بذاتها ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة
والكثرة من الاضداد ونسبوها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد
من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام ومنهم من مال الى ان
يجعل الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف يولد من خير شر
وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا فكيف
حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدأ شرا حتى صار الافضل
معلولا والانقص علة ومنهم من جعل العدد والوحدة من باب الخير وجعل
الشر الهيولى والهيولى ان كانت معلولة فيكون لها علة يستند الى هيولى
او الى صورة فان كانت تستند الى هيولى فتستقف على ما نقصد بالكلام وان
كانت تستند الى صورة فكيف يولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهي واجبة
بذاتها فاما ان تكون قابلة للانقسام او مجردة فان كانت قابلة للانقسام
في نفسها فهي مقدار مؤلف من آحاد على آرائهم فهي ايضا من الخير وان كانت
غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية والوحدانية بما هي وحدانية
خير اذ ليس عندهم للخير معنى الا كونه وحدة او نظاما من العدد والوحدة
اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها خيرا انتقضت

اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان تكون الهيولى
لانها وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها لاحقة لها
غريب فالتجرد الملحوق يلزمه هذا البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاعداد حتى
وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق وعدد
يوجب ان يتحرك الشيء الى اسفل فان بطلان هذه مما يغني عن تكلف ابانة
على ان قوما منهم جعلوا الاشياء متولدة من عدد وسط بين كيفية ويوجد معها
فتكون المبادي ليست اعدادا بل اعدادا وكيفيات وامورا اخرى وهذا
مع عندهم واعلم بعد هذا كله ان التعليميات لا تفارق الخيرية وذلك لانها
لانها في انفسها ذوات حظ وافر في الترتيب والنظام والاعتدال وكل
شيء منها على ما ينبغي ان يكون له وهذا خير كل شيء

المقالة الثامنة في معرفة المبدأ الاول للوجود كله ومعرفة صفاته

فصل في تناهي العلل الفاعلية والقابلية

واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري ان نختمه بمعرفة المبدأ
الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك له
في مرتبته ولا ند له ونذل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات
دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا
من ذلك ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة
منها مبدأ اول وان مبدأ جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات
واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده فنقول اما
ان علة الوجود للشيء تكون موجودة معه فقد سلف لك وتحققته فنقول
انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل

علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها
فى القياس الذى لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة
لامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا فى ان احدهما
معلول بمتوسط والاخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك لا الاخير ولا
المتوسط لان المتوسط الذى هو العلة المماسة للمعلول علة لشى واحد
فقط والمعلول ليس علة لشى ولكل واحد من الثلثة خاصية الطرف
المعلول انه ليس علة لشى وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره
وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف وسواء كان
الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب
ترتيبا متناهيا او ترتيبا غير متناه فانه ان ترتب فى كثرة متناهية كانت
جملة عدد ما بين الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين كواسطة
واحدة تشترك فى خاصية الوسط بالقياس الى الطرفين فيكون لكل
واحد من الطرفين خاصيته وكذلك ان ترتب فى كثرة غير متناهية
فلم يحصل الطرف كان جميع غير المتناهى مشتركا فى خاصية الواسطة
لانك اى جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة
اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود
بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط فى وجود المعلول الاخير وعلة
له وكلما زدت فى الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يصح
اذن ان تكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة
اولى فان جميع غير المتناهى يكون واسطة بلا طرف وهذا محال وقول
القايل بانها اعنى العلل قبل العلل يكون بلا نهاية مع تسليمه لوجوب

الطرفين حتى يكون الطرفان وبينهما وسايط بلا نهاية ليس يمنع غرضنا
الذى نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القايل ان هيهنا
طرفان ووسايط بغير نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد
ذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه فى نفسه فان كان المحصى
لا ينتهى الى طرفه فان ذلك معنى فى المحصى لا معنى فى الشى نفسه وكون
الامر فى نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين
فهو محدود حاضر وبينهما فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان هيهنا
علة اولى فانه ان كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف
فذلك الطرف اول لما لا يتناهى وهو علة غير معلول وهذا البيان
يصلح ان يجعل بيانا لتناهى جميع طبقات اصناف العلل وان كان
استعمالنا له فى العلل الفاعلية بل قد علمنا ان كل ذى ترتيب فى الطبع
فانه متناه وذلك فى الطبيعيات وان كان كالدخيل فيه فلنقبل على بيان
تناهى العلل التى تكون اجزاء من وجود الشى وتتقدمه فى ذاتها
وهى العلل التى تخص باسم العنصرية وهى ما يكون منه الشى بان يكون
جزءا جوهرا ذاتيا للشى وبالجملة اعنى بقولنا شى من شى بان يكون
قد دخل فى وجود الثانى امر كان للشى الاول اما الجوهر والذات الذى
للشى الاول مثل الانسان فى الصبى اذا قيل انه كان منه رجل او
جزء من الجوهر والذات الذى للشى الاول مثل الهيولى فى الماء اذا قيل
انه كان منه ولا نعتبر المفهوم من قول القايل كان كذا اذا كان
بعده ولم يدل لفظة من على شى من ذات الاول بل على البعدية فقط
فنقول ان كون الشى من الشى لا بمعنى بعد الشى بل بمعنى ان فى الثانى امرا

من الاول داخل فی جوهره یقال علی وجهین احدهما یعنی ان یکون
الاول انما هو بما هو بانه بالطبع یتحرک الی الاستکمال بالثانی کالصبی انما
هو صبی لانه فی طریق السلوک الی الرجلیة مثلا فاذا صار رجلا لم یفسد
ولکنه استکمل لانه لم یزل عنه امر جوهری ولا ایضا امر عرضی الا ما
یتعلق بالنقص وبکونه بالقوة بعد اذا قیس الی الکمال الاخیر والثانی
بان یکون الاول لیس بطباعه انه یتحرک الی الثانی وان کان یلزمه
الاستعداد لقبول صورته لا من جهة مهیته ولکن من جهة حامل
مهیته واذا کان منه الثانی لم یکن من جوهره الذی بالفعل الا
بمعنی بعد ولکن کان من جزء جوهره وهو الجزء الثانی الذی یقارن
القوة مثل الماء انما یصیر هواء بان ینخلع من هیولاه صورة المائیة و
یحصل له صورة الهوائیة والقسم الاول کما لا یخفی علیک یحصل فیه
الجوهر الذی للاول بعینه فی الثانی والقسم الثانی لا یحصل الجوهر
الذی فی الاول بعینه فی الثانی بل جزء منه ویفسد ذلک الجوهر ولما
کان فی اول القسمین جوهر ما هو اقدم موجودا فیما هو اشد تاخرا
کانه هو بعینه او هو بعض منه کان الثانی هو مجموع الجوهر الاول
وکمال مضاف الیه ولما کان قد علم فیما سلف ان الشیء المتناهی الموجود
بالفعل لا یکون له ابعاض بالفعل کانت ابعاضا مقداریة او معنویة
لها ترتیب غیر متناهیة فقد استغنینا الان من ان نشتغل ببیان انه هل
یمکن ان یکون موضوع من هذا القبیل قبل موضوع بلا نهایة او لا
یمکن واما الثانی من القسمین فانه من الظاهر ایضا وجوب التناهی
فیه لان الاول انما هو بالقوة الثانی لاجل المقابلة التی بین صورته وبین

صورة الثانی وتلک المقابلة یقتصر فی الاستحالة علی الطرفین ای ان
یکون کل واحد من الامرین موضوعا للآخر فیفسد هذا الی ذاک و
ذاک الی هذا فهما بالحقیقة لا یکون احدهما بالذات متقدما علی الآخر
بل یکون تقدمه علیه بالعرض ای باعتبار الشخصیة دون النوعیة
ولهذا لیس طبیعة الماء اولی بان یکون مبدا للهواء من الهواء للماء
بل هما کالمتکافئین فی الوجود واما هذا الشخص من الماء فیجوز ان یکون
لهذا الشخص من الهواء ولا یمنع ان یتفق ان لا یکون لتلک الاشخاص
نهایة وبدایة ولیس کلامنا ههنا فیما هو بشخصیته مبدا لا بنوعیته
وفیما هو بالعرض مبدا لا بالذات فانا نجوز ان یقع هناک علل قبل علل
بلا نهایة فی الماضی والمستقبل وانما غیینا ان نبین التناهی فی الاشیاء
التی هی بذواتها علل فهذا هو الحال فی ثانی القسمین بعد ان نتعین
ایضا بما قیل فی الطبیعیات والقسم الاول هو الذی هو بذاته علة متوسطة
ولا ینعکس فیصیر الثانی علة للاول فان الثانی لما کان عند الاستکمال
والاول عند الحرکة الی الاستکمال بعد حصول الاستکمال کما یجوز ان
یکون الاستکمال بعد الحرکة الی الاستکمال فیصار رجل من صبی ولم یجز
صبی من رجل **فصل فی شکوک یلزم ما قیل وحلها** ونحن
قد آثرنا فی هذا البیان ان نحاذی المذکور منه فی التعلیم الاول
فی المقالة الموسومة بالف الصغری ثم علی هذا الموضع شکوک یجب
ان نوردها ثم نحرر کلها فمن ذلک ان لقائل ان یقول ان المعلم
الاول لم یستوف القسمة فی کون الشیء من شیء آخر لانه ذکر ذلک
علی وجهین احدهما کون الشیء عن آخر بضاده وبالجملة الکون الذی

على سبيل الاستحالة والثاني كون الشكل عن المتحرك اليه والذي في
طريق الكون وهذا غير متوف للقسمة لان كل ما يكون عن الشي يكون
اولا على وجهين وهو انه لا يخ اما ان يكون الاول المكون منه هو
على وجود ذاته لم يبطل منه شي ولم يفسد الا معنى الاستعداد او ما
يتعلق به واما ان يكون الاول انما يكون منه الثاني بزوال شي من
الاول وعن القسم الاول لا يخ اما ان يكون الشي عنه وقد كان مستعدا
فقط فيخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك ويكون قد كان مستعدا فقط
ويخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيما بين الاستعداد الصرف وبين
الاستكمال الصرف فيكون الكاين الاول في القسم الاول ينبا انه كان
عن حالة واحدة كقولنا كان عن الجاهل بامر كذا عالم والكاين
في القسم الثاني ينبا انه كان تارة عن حالة سالكا كقولنا كان من
الصبي رجل وتارة عن حالة مستعدا فقط كقولنا كان عن المني
رجل فان اسم الصبي هو للمستعد ان يتكمل رجلا وهو في السلوك
واسم المني للمستعد ان يكون انسانا لا بشرط ان يكون في السلوك
فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان استكمالا وكان المكون منه
غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج عن
استعداد صرف الى فعل استكمالا فان النفس تعتقد الراي الخطا فيخرج
الى الفعل فيه من القوة ويكون ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على
سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر يتكون منها الكاينات فيكون
مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت
ويكون المزاج غير كاين فيها لزوال ضد المزاج بل عدمه فقط فيكون

هذا القسم ليس هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء وذلك
لان العناصر لا تفسد في انواعها عند المزاج بل يستحيل ولا من القسم
الذي مثل له بكون الرجل من الصبي لانه كان لا ينعكس ولا يكون
الصبي بفساد الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شي غير ممتزج
بعد فساد المزاج وايضا فانه انما تكلم الا على الموضوع بما هو الموضوع
بل بما يدل عليه لفظ الكون من الشي ومعلوم ان هذا لا يقال لكل نسبة
للمتكون الى موضوعه فان ما كان من المستعدات التي يكون منها الشي
بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد او لا يلحقه تغير عن حالته
التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان الشي كان منه فلا يقال كان
من الانسان رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم للشي من جهة
ما هو ناقص لانه لا يتم باستحالات ايضا في طريق السلوك فكانه لما سمي
كان له معنى يدل عليه الاسم يزول منه عند الخروج الى الفعل كانه
ما لم يستوف فيه زوال امر كان له بسببه استحقاق الاسم لم يقل انه
يكون منه شي فيعرض من هذا ان يكون ما لا يسمى فيه نسبة الكاين
الى الموضوع غير داخل في هذه القسمة ويعرض منه ان يكون النسبة
الى الموضوع بالعرض لا الذي بالذات لان الصبي بما هو صبي لا يجوز ان
يصير رجلا حتى يكون هو صبي ورجل بل بعد المعنى المفهوم من اسم
الصبي حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي اخر الامر بمعنى بعد ويكون
ايضا انما تكلم عن الموضوعات التي بالعرض وايضا فانه لا يخ اما ان يكون
الماء اذا كان منه الهواء عنصرا له بوجه ما او لا يكون فان لم يكن
فالاشتغال بذكره باطل وان كان فليس عجبا اذا كان الهواء يستحيل

فى كيفية الفاعلة الى المائية فيصير عنصرا له ان لا يستحيل فى كيفية اخرى
فيصير عنصر الشى آخر مثلا فى رطوبته فيصير عنصرا للنار من غير ان يرجع
ماء ثم كذلك النار فى كيفية اخرى غير مقابلة للتى فيها استحال اليها
الهواء فيكون العلل المادية تذهب الى غير النهاية من غير ان ترجع
فاذن لم يتبين من وضعه انه يجب ان ترجع لا محالة بل بان امكان
الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهى فليس ذلك مطلوبه بل مطلوبه
وجوب التناهى ولنشرع الآن فى حل هذه الشكوك فنقول الاولى
ان يكون كلام المعلم الاول انما هو فى مبادى الجوهر بما هو جوهر لا بما هو
جوهر معروض له ما لا يقوم جوهريته ولا ايضا يكمله فيكون كلامه
فى كون الجوهر من عنصر او من موضوع له اما كونه على سبيل نوع الجوهر
مطلقا واما كونه على سبيل كمال نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون كلامه
فى الكون الطبيعى دون الصناعى واذا كان كذلك كان العنصر جزءا
ذاتيا فى وجود الكائن وايضا فى وجود المكون منه لست اعنى بالذاتى
ان يكون ضروريا لوجود المركب منه ومن غيره فان هذا ايضا موجود
للعنصر فى الاكوان الغير الذاتية مثل العنصر فى الجسم الابيض ولكن
اعنى بالذاتية ان يكون كون العنصر جزءا امرا ذاتيا له فلا يقوم ذلك
العنصر بالفعل الا ان يكون جزءا لذلك الشى او لما الشى كماله الطبيعى ان
يكون جزء الجوهر او لآخر حكمه حكمها الا ان يكون العنصر يقوم دون
ذلك ثم عرض ان صار جزءا من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو متقوما
له ولا مكملا لما يقومه فيكون كونه جزءا هو ذاتى بالقياس الى المركب
وليس ذاتيا بالقياس الى ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كونه جزءا واذا

كان

كان كذلك لم يخل الموضوع من احد امرين اما ان يكون متقوما بهذا
الشى وبآخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه قبل حصول الصورة الحادثة
فيه شى آخر يقوم مقامها فى تقويمه الا انها لا تجتمع مع هذا فيكون قد
كان حصل من العنصر ومن ذلك الشى جوهر فلما كان الثانى فسد ذلك
الجوهر المركب وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا
الشى الذى حدث ولكن بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكنها قد
حصلت بحيث تقوم المادة فقط ولم يحصل الامر الذى هو حلة غاية
لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل ولم يحصل كماله بالطبع
واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية مبدأ الحركة
الى الكمال الذى بالطبع فقد امكن ان لا يكون هذا الشى موجودا على حالة
الطبيعة زمانا الا لعائق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال
فاذا يلزم ضرورة فى هذا القسم ان يكون المستعد متحركا الى الكمال
فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون الجوهر الذى بحسب هذا النظر
هو داخل تحت احد هذين القسمين ضرورة وكذلك جميع اصناف
ما هو كون الشى من الشى يكون ذلك القابل فى كليهما جزءا ذاتيا
باعتباره فى نفسه وباعتباره بالقياس الى المركب وليس لقائل ان يقول
انه يجوز ان يكون للقوة الطبيعية لا تحركنا الى كمالها الا عوائق
من خارج او عائق دائم مثال الاول فقدان ضوء الشمس فى الجو
والبذور ومثال الثانى الامراض المزمنة فان الجواب عن ذلك ان كلام
المعلم الاول ليس فى الذى يكون لا محالة يتحرك بالفعل بل فى الذى لو لم يكن
له عائق لطبيعته وكانت الاسباب الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته

موجودة كان متحركا الى الكمال وكان فى طريق السلوك فقد ظهر اذن ان
ساير الاقسام غير مقصودة فى هذا البحث الا القسم المذكور بل هذا الحكم
غير صحيح فى ساير الاقسام فانه يجوز فى غير كون الجوهر اذا فرضنا
موضوعا مبتدا ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية
من غير ان يتناهى كالخشب فانه كلما تشكل بشكل استعد للامر
واذا خرج استعداده الى الفعل استعد لامر اخر وكذلك النفس فى
ادراك المعقولات وينبغى ان يكون الاستحالات الطبيعية لا يمنع منها
هذا المنع واما الشبهة المذكورة فى كون الاشياء من العناصر وانه
ليس على احد القسمين فحلها يظهر ايضا مما قد قيل وهو ان العنصر مثلا
ليس مستعدا لقبول الصورة الحيوانية او النباتية بل يحصل له ذلك
الاستعداد بالكيفية التى يحدث فيه المزاج والمزاج يحدث فيه لا محالة
استحالة ما فى امر طبيعى له وان لم يكن مقوما فيكون نسبة الى الصورة
المزاج من القسم الذى يكون بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كان
قبول صورة الحيوانية له استكمالا لذلك المزاج ويتحرك الطبع به اليه
فيكون نسبته الى الصورة الحيوانية نسبة الصبى الى الرجل فلذلك ليس
تفسد صورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبى من
الرجل ويفسد المزاج الى موجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء
الى الهواء اذ ليس الحيوان عنصرا لجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث
هى بسيطة فيكون اذن الامتزاج والبساطة يتعاقبان على الموضوع
والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد
منها من حيث هو بسيطة فيكون النار نارا صرفة فى الكيفية التى فيها اللائقة

لصورتها وكذلك الماء وكذلك كل واحد من العناصر فاذن كون الحيوان
متعلق بكونين ولكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب التناهى فهو داخل
ايضا فى القسمين المذكورين واما الشبهة التى تعرض من جهة انه انما
اخذ من العناصر ما جرت به العادة بان يقال ان الشى منه دون ما لم تجر به
العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه ليس يتغير احكام الاشياء من
جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى والمقصود والمتعرف الحال فيه
فنقول ان العنصر او الموضوع الذى يكون منه الشى اذا كان يتقدمه
فى الزمان فان له من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله
له وهى الاستعداد القوى وانما يكون الجوهر متغيرا لاجل استعداده لقبول
صورته واما اذا زال الاستعداد بالخروج الى الفعل وجد الجوهر
وكان محالا ان يقال انه متكون منه فاذا لم يكن له من جهة الاستعداد
اسم بل اخذ له اسمه الذى له لذاته الذى يكون له ايضا عند ما لا يجوز
ان يتكون منه الشى لم يكن هو الاسم الذى يتعلق بمعناه التكون فان
لم يكن له من جهة الاستعداد اسم لم يمكن ان يقال باللفظ وان كان المعنى
حاصلا فى الوجود وان كان المعنى الذى يكون للمسمى حاصلا فى غير المسمى
كان حكمه فى المعنى حكم ذلك وان كان عدم الاسم يمنع ان يكون حكمه
فى اللفظ حكم ذلك فاذا اخذنا القول الذى يكون لذلك الاسم لو كان
موضوعا امكننا ان نقول فى كل شى انه يكون من العنصر له مثلا
امكننا ان نقول ان النفس العالمة تكون من نفس جاهلة مستعدة
للعلم الا ان يمنع استعمال اللفظ تكون فيما خلا التكون الذى فى الجوهر
فلا يجوز ان يقال فى النفس العالمة انها كانت من نفس جاهلة مستعدة

للعلم ولكن يجوز لامحنة في الجواهر وكلا منافيها على انه فيما احسب لا
يختلف هذا الحكم في الجواهر ذواتها وفي الجواهر مع احوالها واما
قول هذا القائل ان هذا يكون كونا من الشي بمعنى بعد فليس اذا كان
بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي نقصده فانه لابد في كل كون
عن الشي ان يكون الكائن بعد ما منه كان انما الذي يزيفه المعلم
الاول ولا تعرض له هو ان لا يكون هناك معنى غير البعدية مثل المثل
الذي يضربه ويشرحه واما اذا كان من الشي بمعنى ان كان بعده
بان بقي للاثني جوهره الذي كان اولا اما هو ايضا من جوهر الثاني
لم يكن بمعنى بعد فقط فكان الذي كلامنا فيه واما قول هذا القائل
انه يتكلم في العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي بالذات فقد
وقعت فيه المغالطة بسبب ان العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر
للقوام في الاعتبار وان كان هو هو بالذات فان العنصر بالذات
للكون هو ذات مقارنة للقوة والعنصر بالذات للقوام هو ذات
مقارنة للفعل وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصرا
له بالذات وكلامنا في العنصر الذي للكون لا في الذي للقوام
فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي للكون مبدا
للقوام فان الصبي ليس عنصر القوام الرجل ولا يكون منه قوام
الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون الرجل فان
قال قايل ان المعلم الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر مطلقا فلم اعرض
عن العنصر الذي للجوهر في قوامه مثل موضوع السما واقتصر على
العنصر الذي للجوهر في كونه فالجواب عن ذلك ان عنصر قوامه جز

منه وهو معه بالفعل ولا تشكل تناهي الامور الموجودة بالفعل في شي متناه
موجود بالفعل على من بلغ ان يتعلم هذا العلم ووقف على سائر ما سلف و
انما يشكل عليه من امرتنا هي العلل ولا تناهيها انه هل يمكن ان يكون كذلك
في العناصر التي بالقوة واحد بعد آخر مختلفة بالقرب والبعد واما
الشبهة الاخيرة في حديث الما والهوا فحلها سهل على من وقف على كلامنا
في العناصر حيث تكلمنا في الكون والفساد على ان الكلام ههنا في كون
الشي من الشي بالذات وكل تغير من الذي بالذات فهو في مضادة واحدة
مقتصرا عليها فيكون الذي كان منها بالذات نفسد اليها ضرورة وفي الاخرى
كذلك فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة منها مقتصرة على طرفين
يرجع باحدهما على الآخر فقد انحلت جميع الشبه المذكورة

فانما د — الشك الاخير د فحله — عليها د — نكون د تتميز

فصل في ابانة تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبدا الاول مطلقا وفصل القول في العلة الاولى مطلقا و في العلة الاولى مقيدا وبيان ان ما هو علة اولى مطلقة علة لساير العلل

واما تناهي العلل الغائية فيظهر للذهن الموضع الذي حاولنا فيه اثباتها
وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا ثبت وجودها ثبت تناهيها
وذلك لان العلة التمامية هي التي تكون ساير الاشيا لاجلها ولا تكون هي
لاجل شي آخر فان كان ورا العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل
الثانية فلم تكن الاولى علة تمامية وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كذلك
فمن جوز ان العلل التمامية تمر واحدة بعد اخرى فقد رفع العلة التمامية
في نفسها وابطل طبيعة الخير التي هي العلة التمامية اذ الخير هو الذي يطلب
لذاته وساير الاشيا يطلب لاجله فاذا كان شي يطلب لشي آخر كان نافعا

لا خيراً حقيقياً فقد اتضح ان فی ایجاب لاتناهی العلل التمامية رفع العلل
التمامية فان من جوّز ان وراء كل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل
فانه من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل للعقل لانه يؤم مقصودا
وغاية حتى اذا كان فاعل ما انما يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل
انه يعبث ويجازف ويفعل لا بما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان
واذا كان هذا هكذا فيجب ان تكون الامور التي يفعلها العاقل بما
هو عاقل محدودة بتحديد غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل
العقلي لا يكون الا محدودا بالغاية وليس ذلك للفعل العقلي من جهة
ما هو فعل عقلي بل من جهة ما هو فعل يؤم به الفاعل الغاية فهو اذن
كذلك من جهة ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا غاية تمنع ان تكون لكل
غاية غاية فظهر انه لا يصح قول القايل ان كل غاية وراءها غاية واما
الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها لغايات
واما العلة الصورية للشيء فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل في المنطق
وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي
وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع منها على نحو
العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي
وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه ومن تامل هذا القدر كفاية واستغنى
عن التطويل ونتدرج ونقول اذا قلنا مبدا اول فاعلي بل مبدا
اول مطلق فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية
وعلة اولى صورية وغيرها لذلك لم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك
في الواجب الوجود لانه لا يكون ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان

واجب الوجود واحد في طبقة المبدا الفاعلي فيكون الواحد الواجب
الوجود هو مبدا ايضا لتلك الاوايل فقد بان من هذا ومما سلف لنا
شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ان الذي ما سواه
اذا اعتبر ذاته كان ممكنا في وجوده وكان معلولا ولاح انه ينتهي
في المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شيء الا الواحد الذي هو لذاته
واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد الوجود
عن غيره وهو ايس به ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا
اي نايل الوجود عن غيره وله عدم يستحقه في ذاته مطلقا ليس
انما يستحق العدم بصورته دون مادته او مادته دون صورته
بل بكليته فكليته اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه
وجب عدمه بكليته فاذاً ايجاده عن الموجد له بكليته فليس جزء منه
يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان كان ذا مادة
وصورة فالكل اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد
منه ايجادا يمكن العدم البتة من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم
مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع المطلق والتاييس المطلق ليس
تاييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد وذلك الواحد محدث له اذ المحدث
هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل وعدم
مع حدوثه فكان شيء هو الموصوف بانه قبله وليس الان فلم يكن يتهيا
ان يحدث شيء الا وقبله شيء اخر يعدم وجوده فيكون الاحداث عن الليس
المطلق وهو الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي ههنا هو البعد الذي
بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا كان له

من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان وكان عدمه
قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات فكل شي غير الاول
الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه

فصل في الصفات الاولى للمبدا الواجب الوجود

قد ثبت لنا الان شي
واجب الوجود وكان ثبت لنا ان واجب الوجود واحد فواجب الوجود
واحد لا يشاركه في مرتبته شي فلا شي سواه واجب الوجود واذ لا شي
سواه واجب الوجود فهو مبدا وجوب وجود كل شي ويوجبه ايجابا
اوليا او بواسطة واذا كان كل شي غيره فوجوده من وجوده فهو اول
ولا نعني بالاول معنى ينضاف الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب
وجوده بل نعني به اعتبار اضافته الى غيره واعلم انا اذا قلنا بينا ان
واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته وحدانية صرف
محض حق فلا نعني بذلك انه نفسه لا يسلب عنه وجودات ولا يقع له اضافة
الى وجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه انحا
من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود من الموجودات نوع من
الاضافة والنسبة وخصوصا الذي يفيض عنه كل وجود لكنا
نعني بقولنا انه وحداني الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان تبعه
اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات توجد
بعد وجود الذات وليست مقومة للذات ولا اجزا لها فان قال قايل فان كانت
تلك معلولة لها فلها ايضا اضافة اخرى ويذهب الى غير النهاية فانا نكلفه
ان يتامل ما حققناه في باب المضاف من هذا الفن حيث اردنا ان
نبين ان الاضافة تتناهى فيتضح له انحلال شكه ونعود فنقول ان الاول

لا مهية له غير الانية وقد عرفت معنى المهية وبماذا تفارق الانية فيما
تفارقه في ابتداء بياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون
له مهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من راس ان واجب الوجود
قد يعقل نفس واجب الوجود كالوحدانية قد يعقل نفس الواحد وقد
يعقل من ذلك ان مهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر من الجواهر ذلك
الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ما
او هوا او انسان وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف
في ان المبدا في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدا واحدا وبعضهم
جعله كثيرا والذي جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدا الاول لا ذات
الواحد بل شيا هو الواحد مثل ما او هوا او نار او غير ذلك ومنهم من جعل
المبدا الاول ذات الواحد من حيث هو واحد لا شي عرض له الواحد
ففرق اذن بين مهية تعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود
من حيث واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان
يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك مهية ما ويكون تلك المهية
واجب الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب
الوجود مثلا ان كانت تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان غير انه
واجب الوجود فح لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك
حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدا
كل حقيقة بل هي تؤكد الحقيقة وتصححها فان كانت له حقيقة وهي غير
تلك المهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك
المهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب

الوجود وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود
لان له شيئا به يجب وهذا محال اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف
الذي يلحق الماهية واذا اخذ لاحقا الماهية فانه وان كان قد يفارق ذلك
الشيء فليست تلك الماهية البتة بواجب الوجود مطلقا ولا عارضا لها
وجوب الوجود مطلقا لانها لا يجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا
يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف
الذي يلحق الماهية فلا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول للماهية من هذه
الجهة او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب
المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات
مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون
تلك الماهية فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه
ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته متحقق واجب
الوجود وان لم تكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية
للشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق له
وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء هف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه
واجب الوجود وهذه هي الانية ومعناه ان الانية والوجود لو صارا
للماهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء آخر من خارج ومحال ان يكون
لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود
قبل وجودها وهذا محال ونقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو
معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة
عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم الماهية

لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ولم يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع
الماهية ويلزمها لنفسها فتكون الانية قد تبعت في وجودها بوجود
اذ كل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله
فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهف فبقي ان يكون
الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية معلول وسائر الاشياء غير الواجب
الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما
يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات
يفيض عليها الوجود منه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها
ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوايد
عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه صفته فان
ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني
في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود
لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك
زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا جنس له وذلك لان
الاول لا ماهية له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب
ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب
وايضا ان معنى الجنس لا يخ اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان
يكون هناك فصل وان لم يكن واجب الوجود وكان مقوما لواجب
الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود هف
فالاول لا جنس له وكذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له

ولا فصل له فلا حد له ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له
وستعلم انه لا لمية لفعله ولقائل ان يقول انكم ان تحاشيتم ان تطلقوا
عليه معناه وذلك لانه موجود لا في موضوع وهذا المعنى هو معنى الجوهر
الذي جنستموه فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي جنسناه بل معنى ذلك
انه الشيء ذو الماهية المتقررة الذي وجوده وجود ليس في موضوع كجسم
او نفس والدليل على انه اذا لم نعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا البتة
هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يقتضي جنسيته والسلب الذي
يلحق به لا يزيد على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه اثبات
شيء محصل بعد الوجود ولا هو معنى للشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط
فالموجود لا في موضوع انما المعنى الذي يجوز ان يكون لذاته هو
الموجود وبعده شيء سلبي ومضاف خارج عن الهوية التي يكون
للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت
هذا في المنطق علما متيقنا وقد تعلمت في المنطق ايضا انا اذا قلنا كل ا
مثلا عنينا كل شيء موصوف بانه ا ولو كان له حقيقة غير الالفية
فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشيء
الذي يقال عليه موجود لا في موضوع على ان الموجود لا في موضوع
محمول عليه وله في نفسه ماهية مثل الانسان والشجر فهكذا يجب ان
يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل على ان بين الامرين فرقا ان
الجنس احدهما دون الاخر انك تقول لشخص انسان ما مجهول الوجود
انه لا محالة هو بما هو موجود ان لا يكون في موضوع ولا تقول انه
لا محالة موجود الآن لا في موضوع وكانا قد بالغنا في تعريف هذا

على الاول اسم الجوهر فلستم تحاشون ان تطلقوا

التي

الاثبات فيه

متقنا

والحجر

فصل

فصل كانه تاكيد وتكرير لما سبق من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج

وبالحري ان نعيد القول في ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره
وذلك لان الواحد بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته
ومعناه اما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء
الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا للانسانية
ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية
تقتضي ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فاقتضت الانسانية ان
يكون هذا بل انما صار هذا هذا لامر غير الانسانية وكذلك الحال في
حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هو هذا المعين
استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فتكون تلك الحقيقة ليست الا هذا
وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو
هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره
فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب
الوجود الواحد فقط وكيف تكون الماهية المجردة من المادة لذاتين
والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى واما
بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من
العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض
للمعنى مقارن له فكل ما ليس له وجود الا وجود معنى ولا يتعلق
بسبب خارج او بحال خارجة فبماذا يخالف مثله فاذن لا يكون
له مشارك في معناه فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود

ان يكون

لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة يوجد من الوجوه لا متفقى
الحقايق والانواع ولا مختلفى الحقايق والانواع اما اول ذلك فان
وجوب الوجود لا مهية له يقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن
ان يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود
وايضا لا يخ اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب الوجود بعد
الاتفاق فى وجوب الوجود اشيآء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه
بها يخالف صاحبه او غير موجودة لشى منها او موجودة لبعضها وليس
فى البعض الاخر الا عدمها فان كانت غير موجودة وليس هناك شى
يقع به الاختلاف بعد الاتفاق ولا اختلاف بينها فى الحقايق
فهى متفقة الحقايق وقد قلنا انها تختلف حقايقها بعد ما اشتركت
فيه وان كانت غير موجودة فى بعضها وموجودة فى بعضها مثلا ان
يكون احدها انفصل عن الاخر بان له حقيقة وجوب الوجود
وشى هو الشرط فى الانفصال وللاخر حقيقة وجوب الوجود مع
عدم الشرط الذى لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس
هناك شى الا العدم ينفصل به عن الاخر فيكون من شان وجوب
الوجود والحقيقة التى له ان يثبت قايمة مع عدم شرط يلحق به و
العدم لا معنى له فى الاشيآء والا لكان فى شى واحد معان بلا نهاية
فان فيه اختلافات اشيآء بلا نهاية فلا يخ اما ان يكون وجوب الوجود
متحققا فى الثانى من دون الزيادة التى له او لا يكون فان لم يكن
فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا فى وجوب
الوجود فى الاخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فضلا ايضا وليس

محصلا م

خلاف له

من وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب و واجب الوجود غير مركب
وان كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الاخر فهو تقتضى التركيب
فى كل واحد منهما ثم لا يخ اما ان يكون وجوب الوجود يتم وجوب
وجود دون كل واحد من الزيادتين او يكون ذلك شرطا له فى
ان يتم فان تم فوجوب الوجود لا اختلاف فيه فى الذات انما
الاختلاف بعوارض تلحقه وقد قام الوجود واجبا مستغنيا
فى قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخ اما ان لا يتم دون ذلك
فى ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب
الوجود معنى متحققا فى نفسه وليس ذلك ولا احدهما داخلا
فى هويته من حيث هو واجب الوجود ولكنه لا بد من ان يصير
حاصل الوجود باحدهما مثل الهيولى وان كانت لها جوهريتها
فى حد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى
وايضا اللون فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل
البياض فان كل واحد منهما كالعلة له فى ان يوجد بالفعل ويحصل
وليس احدهما علة له بعينه بل ايهما اتفق ولكن ذلك فى حال
فان كان الامر على مقتضى الوجه الاول فكل واحد منهما داخل
فى تقويم وجوب الوجود وشرط فيه فحيث كان وجوب الوجود
وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثانى فوجوب
الوجود يحتاج الى شى يوجد به وهذا محال واما فى اللون وفى
الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى فى انها هيولى
واللون فى انه لون شى وفى انه موجود شى فنظير اللون هناك هو

ايضا م

يكون م

ان م

فانه وان كان م

بالفعل م

فيكون واجب الوجود من بعد ما يتم له معنى انه واجب الوجود يحتاج الى شى اخر يوجد به م م

الواجب الوجود ههنا ونظير فصلي السواد والبياض هناك هو ما يختص
به كل واحد من المفروضين ههنا وكما ان كل واحد من فصلي السواد
والبياض لا مدخل لها في تقرر وجوب الوجود واما هناك المكان المدخل
للفصلين في ان صار اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون
وزايدا على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود يكون متقرر الوجود
بل هو تقرر الوجود بل الوجود شرط في تقرر مهية واجب الوجود او هو
نفسه مع عدم ضد او امتناع بطلان واما في اللون فالوجود لاحق
بالخصوصية اللون فتوجد المهية التي هي في نفسها لون عينا موجودة
بالوجود فلو كانت الخاصية ليست علة في تقرر مهية وجوب الوجود بل
في ان يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا عن تلك
المهية خروجا عن مهية اللون كان الامر مستمرا على قياس سائر
الاسماء العامة المفصلة بفصول وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة
لكن الوجود يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجوبه فيكون
الخاصية كانها يحتاج اليها في امر هو الذي استغني فيه عنه وهو
تحقق الوجوب ليس له الوجود كشيء ان يحتاج اليه كاللونية وتحققها
ثان وبالجملة كيف يكون شيء خارجا عن وجوب الوجود شرطا
في وجوب الوجود ومع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف
يتعلق بموجب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود
ونقرر من راس فنقول بالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا يحقق
بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة لتقويم الحقيقة
موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعين به الحيوان في ان له معنى

لا مدخل له في تقرر اللونية لونية كذلك يجب ان يكون خاصية كل واحد من هذين المفروضين صح

الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى
العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون
واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في مهية ما هو كالجنس
والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلي في جميع هذا طريقين ان وجوب
الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له واذ هو بري عن كل
مادة وعلايقها وعن الفساد وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد
فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا مهية له
ولا كيفية له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا شريك له ولا ند
له ولا ضد له تعالى وجل ذاته وانه لا حد له ولا برهان عليه بل
هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلايل الواضحة وانه اذا حققته
فانما يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات
كلها اليه فان كل شيء منه وليس هو مشاركا لما منه وهو كل شيء ليس هو
شيئا من الاشياء بعده

فصل في انه تام بل فوق التمام وخير ويفيد كل شيء بعده وانه حق وانه عقل محض يعقل كل شيء وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات

فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات
وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده
لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده
قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود
فوق التمام لانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود
ايضا فهو فاضل عن وجوده وله وفايض عنه وواجب الوجود بذاته
خير

خير محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود
او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق
بل من حيث يتبعه وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة
الوجود فالوجود خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه
كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر
او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية
الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم
شيء للجوهر بل هو دايما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس
خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته بذاته
يحتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريا من الشر والنقص
فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا
خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء وخيراتها وقد بان ان الواجب
الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود
فهو من هذه الجهة ايضا خير محض لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب
الوجود فهو حق لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت
له فلا احق اذن من واجب الوجود وقد يقال ايضا حق لما يكون الاعتقاد
بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده
صادقا ومع صدقه دايما ومع دوامه لذاته لا لغيره وساير الاشيا فان
ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع اضافتها الى
واجب الوجود تستحق العدم فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه حقة
وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك الا وجهه

هو وجود ايّاه ما

وما احتمل العدم

فهو احق بان يكون حقا وواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة
للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة
وعلايقها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي
وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار الشيء به عقلا والذي
يحتمل نيله فهو عقل بالقوة والذي ناله العقل بالقوة وهو الحاصل
بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو له بذاته هو عقل بذاته وكذلك هو
معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا هو ان يكون في مادة
وعلايقها وهو المانع من ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبري
عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته
ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته
عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء كثيرة وذلك لانه بما هو هوية
مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته
وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول
هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء و
ليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا والشيء
مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء
هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته
فهو عاقل بان له الماهية المجردة لشيء هو ذاته ومعقول بان الماهية المجردة
هي لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا
وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى
شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو

بعد القوة هو عقل بالفعل

بل بنوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون
ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان
في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه
ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك
يوجب ان يكون له شيء محرك بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب
ان يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو وكذلك
المضافات يعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة
في الذهن فانا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون
القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها
تعقل ذاتها او تعقل ذلك اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل
الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية
فيكون فينا قوى نعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس
كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر
وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل
كل ما يوجد له المهية المجردة فهو عاقل وكل مهية مجردة يوجد له
او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه المهية لذاتها عاقلة ولذاتها
ايضا معقولة لكل مهية مجردة تفارقها او لا تفارقها فقد فهمت
ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات
ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان
مهية مجردة لذاتها وان مهية مجردة ذاتها لها وههنا تقديم
وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة

فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس
يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته
اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها
ان يعقل فلا يكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال ويكون
لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم
عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة
تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ لكل وجود فيعقل من ذاته
ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات
الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه
آخر فلا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي
متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان
يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة
يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل
واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من
الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات
ثم الفاسدات ان عقلت بالمهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص
لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض
مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن معقولة بل محسوسة او
متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوس وكل
صورة خيالية فانما يدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة
متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له

كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل
شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التي يحوج
تصورها الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته و
عقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد
عنها ولا شيء من الاشياء توجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا
بسببه وقد بينا هذا فتكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى
ان توجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها
فيعلم ضرورة ما تتادى اليه وما بينها من الازمنة وما لها من
العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا
للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان
تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص وحال متشخصة لو اخذت تلك
الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادي كل
واحد منها نوعه في شخصه فتستند الى امور شخصية وقد قلنا ان
مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها
فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي ايضا كان للعقل الى
ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه
لا نظير له ككرة الشمس مثلا او كالمشتري واما اذا كان النوع منتشرا
في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشيء سبيل الا ان يشار اليه
ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك اذ تعلم حركات السماويات
كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه

بها شخصا

لكنها

لكنه على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان
حركة تكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة
كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا و
كذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا يبقى عارضا من عوارض
تلك الكسوفات الا علمته لكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل
على كسوفات كثيرة كل واحد منها تكون حاله تلك الحالة لكنك تعلم بحجة
ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان
تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم تحكم في هذا الآن
بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة
الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا
نفس معرفتك بان في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها
وبين الكسوف الثاني الجزئي كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا
النوع من العلم ولا تعلمه وقت ما تشك فيه انها هل هي موجودة بل يجب
ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف
فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كلية فلا مناقشة معه
فان غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا ان الامور الجزئية كيف يعلم
ويدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات
كما توجد انت ولو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق
بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك
امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود
بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد كسوف ... او بعد وجود الشمس في الحمل

شيء عارض

وكيف يعلم ويدرك علما وادراكا
لا يتغير معهما العالم

كذا فی مدة كذا ویكون بعد كذا وبعده كذا ویكون هذا العقد منك صادقا
قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت الزمان فی ذلك فعلمت
فی آن مفروض ان هذا الكسوف لیس بموجود ثم علمت فی آن آخر انه
موجود لم یبق علمك ذلك عند وجوده بل یحدث علم آخر ویكون
فیك التغیر الذی اشرنا ولم یصح ان یكون فی وقت الانجلاء على ما كنت
قبل الانجلاء هذا وانت زمانی وآنی والاول تعالى لا یدخل فی زمان و
حكمه فهو بعید ان یحكم حكما فی هذا الزمان وذلك الزمان من حیث هو
فیه ومن حیث هو حكم منه جدیدا ومعرفة جدیدة واعلم انك انما كنت
تتوصل الى ادراكات الكسوفات الجزئیة لاحاطتك بجمیع اسبابها واحاطتك
بكل ما فی السماء فاذا وقعت الاحاطة بجمیع اسبابها ووجودها انتقلت
منها الى جمیع المسببات ونحن سنبین هذا من ذی قبل بزیادة كشف
فتعلم كیف یعلم الغیب وتعلم من هناك ان الاول تعالى من ذاته كیف
یعلم مبدا كل شیء فان ذلك لانه مبدا شیء هو مبدا شیء وانشا احالها وحركاتها
كذا وما ینتج عنها كذا الى التفصیل الذی لا تفصیل بعده ثم على الترتیب
الذی یلزم ذلك التفصیل لزوم التعدیة والتادیة فیكون هذه الاشیاء

الیه م

الذی م

فصل فی نسبة مفاتیح الغیب المعقولات الیه وفی ایضاح ان صفاته الایجابیة والسلبیة لا توجب فی ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والمجد الغیر المتناهی وفی تفصیل حال اللذة العقلیة

ثم یجب لنا ان نعلم انه اذا قیل عقل للاول قیل على المعنى البسیط الذی
عرفته فی كتاب النفس وانه لیس فیه اختلاف صور مرتبة
متخالفة كما یكون فی النفس على المعنى الذی مضى فی كتاب النفس فهو

لذلك یعقل الاشیاء دفعة واحدة من غیر ان یتكثر بها فی جوهره او یتصور فی
حقیقة ذاته بصورها بل تفیض عنه صورها معقولة وهو اولى بان یكون
عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقلیته ولانه یعقل ذاته وانه مبدا
كل شیء فیعقل من ذاته كل شیء واعلم ان المعقول قد یوخذ من الشیء الموجود
كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد
تكون الصورة المعقولة غیر ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل
صورة بنائیة نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت
ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه
یعقل ذاته وما توجبه ذاته ویعلم من ذاته كیفیة كون الخیر
فی الكل فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام
المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضیء والاسخان
للحار بل هو عالم بكیفیة نظام الخیر فی الوجود وانه عنه وعالم
بان هذه العالمیة یفیض عنها الوجود على الترتیب الذی یعقله
خیرا ونظاما وعاشق ذاته التی هی مبدا كل نظام خیر من حیث
هی كذلك فیصیر نظام الخیر معشوقا له بالعرض لكنه لا یتحرك الى
ذلك عن شوق فانه لا ینفعل عنه البتة ولا یشتاق شیئا ولا یطلبه
فهذه ارادته الخالیة عن نقص تجلبه شوق وانزعاج فقصد
الغرض ولا یظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت
كثرة الصور التی یعقلها اجزاء لذاته وكیف وهی تكون بعد ذاته
لانه عقله لذاته ذاته ومنه یعقل كلها بعده فعقله لذاته علة
بذاته

الماخوذة

معقولية على نحو التعقل

عقله ما بعد ذاته فتعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان
المعقولات والصور التى له بعد ذاته انما هى معقولة على النحو المعقول
العقلى لا النفسانى وانما له اليها اضافة المبدا التى تكون عنه لا فيه
بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم
ولا يتاخر فى الزمان فلا يكون هناك انتقال فى المعقولات ولا تظن
ان الاضافة العقلية اليها اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان
كل مبدا صورة فى مادة من شان تلك الصورة ان تعقل بتدبير ما
من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة له اليها
وهى بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها فى الاعيان لكان
انما يعقل ما يوجد فى كل وقت ولا يعقل المعدوم منها فى الاعيان
الى ان توجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدا ذلك الشى على الترتيب
الا عند ما يصير مبدا فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض
عنها كل وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا يوجب ادراك
الاخر وان لم توجد فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل
والممكن وتكون لذاته اضافة اليها من حيث هى معقولة لا من حيث
لها وجود فى الاعيان فبقى لنا ان ننظر فى حال وجودها معقولة
انها تكون موجودة فى ذات الاول كاللوازم التى تلحقه او يكون لها
وجود مفارق لذاته وذات غيره كصورة مفارقة على ترتيب موضوع
فى صقع الربوبية او من حيث هى موجودة فى عقل ونفس اذا عقل
الاول هذه الصورة ارتسمت فى ايهما كان فيكون ذلك العقل والنفس
كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة

المعقولات

من الاول على انها عنه ويعقل الاول تعالى من ذاته انه مبدا لها فتكون
من جملة تلك المعلولات ما المعقول منه ان الاول مبدا له بلا واسطة
بل يفيض عنه وجوده اولا وما المعقول منه انه مبدا له بتوسط فهو
يفيض عنه ثانيا وكذلك تكون الحال فى وجود تلك المعقولات وان كان
ارتسامها فى شى واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببى
والمسببى واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة فى ذلك الشى من معلولات
الاول فتدخل فى جملة ما الاول يعقل ذاته انه مبدا له فيكون صدورها
عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقله خيرا وجد لانها نفس عقله
الخير او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما
لا نهاية وذلك محال فهى نفس عقله الخير فاذا قلنا لما عقلها وجدت
ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلات فانما
يكون كانا قلنا لانه عقلها او لانها وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات
اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق لذاته عرض لذاته ان لا تكون
من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها
امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة
فى عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغى ان تجتهد جهدك
فى التخلص من هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته ولا تبالى بان تكون
ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هى علة
لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم
الربوبى عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشى صورة من
شانها ان يعقل وبين ان يفيض عن الشى صورة معقولة من حيث هى

عقلها / وجدتها

معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث
هو معقول معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود
معلول ثم تجتهد فى تامل الاصول المعطاة والمستقبلة لينفتح لك ما ينبغى
ان ينفتح فالاول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود فى الكل انه كيف
يكون فذلك النظام لانه يعقله وانه وهو مستفيض كاين موجود
وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدائه عند مبدائه وهو
خير غير مناف وهو تابع لخيرية ذات المبدا وكمالها المعشوقين لذاتيهما
فذلك الشى مراد لكن ليس مراد الاول كما هو على نحو مرادنا حتى يكون
له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو
لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحيوته
هذا ايضا بعينه فان الحيوة التى عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك
ينبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله
عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدا فعله وذلك ايجاد الكل
فمعنى واحد منه ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر
الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له لذاته
وايضا فان الصورة المعقولة التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة
الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان تكون
منها الصور الصناعية بان تكون صورا هى بالفعل مبادى لما هى
له صورة لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك
بل وجودها لا يكفى فى ذلك ولكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة
عن قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك العصب والاعضاء

الادوية ثم تحرك الآلات الخارجة ثم تحرك المادة فلذلك لم تكن نفس
وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا
عند المبدا المحرك وهذه الصورة محركة لمبدا القدرة فتكون محركة المحرك
وواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم
لعلمه فقد بينا ان العلم الذى له هو بعينه الارادة التى له وكذلك قد
تبين ان القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدا للكل
لا ماخوذا عن الكل ومبدا بذاته لا يتوقف على وجود شى وهذه الارادة
على الصورة التى حققناها التى لا تتعلق بغرض فى فيض الوجود لا تكون غير
نفس الفيض وهو الجود فقد كنا حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته
علمت ان هذه الارادة بعينها تكون جودا فاذا حققت تكون الصفة
الاولى لواجب الوجود انه انّ وموجود ثم الصفات الاخرى بعضها
يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب
وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فاللواتى
تخالط السلب انه لو قال قايل للاول ولم يتحاش انه جوهر لم يعن
الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع واذا قال
له واحد لم يعن الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول
او مسلوبا عنه الشريك واذا قال عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة
الا ان هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلايقها مع
اعتبار اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود
الى الكل واذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا
الى ان وجود غيره عنه وانما يصح عنه على النحو الذى ذكرنا واذا قال

له حتى لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى الكل
المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال واذا قال
له مريد لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته اى سلب المادة عنه
مبدا النظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مولفا من اضافة وسلب
واذا قال جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب
آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا
الوجود بريا عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدا
لكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت صفات الاول الحق على هذه الجهة
لم يوجد فيها شئ يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه ولا يمكن
ان يكون جمال او بهاء فوق ان تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة
بريئة عن كل واحد من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب
الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدا جمال كل شئ وجمال كل شئ
وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب عليه فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود
الواجب وكل جمال وملائمة وخير مدرك فهو محبوب معشوق ومبدا
ذلك كله ادراكه اما الحسي اما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي
وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك اجمل واشرف
ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود
الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية
في البهاء والجمال وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد
بالحقيقة تكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ
فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية احساس

بالملائم

بالملائم والعقلية تعقل الملائم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل
مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شئ وليس عندنا
لهذه المعاني غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان
ادراك العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعنى العقل يعقل
ويدرك الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه
لا بظاهره وكذلك الحس للمحسوس واللذة التي لنا بان نعقل ملائما هي فوق اللذة
التي تكون لنا بان نحس ملائما ولا نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان تكون القوة الدراكة
لا تستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض كما ان المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه
لعارض وكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن فانا اذا حصل
لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشئ في نفسه وذلك
لعائق البدن فلو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صار عالما
عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والكمالات الحقيقية متصلة بها
اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وستوضح هذه
المعاني كلها بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات
الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شئ ما يخصه وللنفس
العاقلة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم
يعقل معشوق عشق او لم يعشق

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن تدبير الاول والمعاد اليه

فصل في صفة ما عليه المبدأ الاول

فقد ظهر لنا ان للكل مبدا واجب الوجود غير داخل في جنس له او
واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف والماهية والاين والمتى
والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من وجوه لانه غير

منقسم لا في اجزاء بالفعل ولا في اجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا
في العقل بان يكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد بها
جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في نحو وجوده الذي
له فهو بهذا الوجود فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له شيء
ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا
على الوجه السلبي ليس كالواحد الذي للاجسام باتصال او اجتماع
او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا
او ذواتا وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير
متناهية غير مجسمة وانها مبدا الحركة الاولية وبان ذلك ان الحركة
المستديرة ليست متكونة تكونا زمانيا وقد بان لك من هناك من وجه ما
ان الواجب مبدا دايم الوجود وقد بان لك بعد ذلك ان الواجب
الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته فانه لا يجوز ان يتانف
له حال لم يكن مع انه قد بان لك ان العلة لذاتها لا تكون موجبة المعلول
فان دامت وجبت المعلول دايما فلو اكتفيت بتلك الاشياء لكفيتك ما نحن
في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول انك قد علمت ان كل حادث فله مادة
فاذا كان لم يحدث ثم حدث لا يخ اما ان تكون علتاه الفاعلية والقابلية
لم تكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك
او كان الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول
قولا مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل
كما كانت ولم يحدث البتة فان حدث امر لم يكن كان وجوب كون
الكاين عنها اولا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كما في البتة فان

حدث امر لم يكن فلا يخ اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث حدوث
علة دفعة لا على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه
على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما القسم الاول فيجب ان يكون
حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه ان كانت العلة
غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه
في الاول من وجوب حادث اخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة
فان تمادى الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث دفعة غير متناهية وقد حصلت
معا وهذا مما عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا تكون العلل الحادثة كلها
دفعة لا لقرب من علة اولى او بعد فبقي ان مبادي الكون ينتهي الى قرب علل او
بعدها وذلك بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت
العلل الى هذه الحركة فيها كالمتماسين والا رجع الكلام الى الراسخ في الزمان
الذي بينهما وذلك انه ان لم تماسه حركة كانت تلك الحوادث الغير المتناهية
منها في آن واحد اذ لا يجوز ان يكون في آنات متلاقية متماسة فاستحال
ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الآن بعد بعد او بعد بعد قرب
فيكون ذلك الآن نهاية حركة اولى تؤدي الى حركة اخرى او امر آخر
فان ادت الى حركة اخرى وجب كانت الحركة التي هي كعلة قريبة
لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان
يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات
ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا البيان يعرفنا ان
كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه
الحركة فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم يكن الا لحادث

وذلك الحادث لا يحدث الا بحركة ما سبق لهذه الحركة ولا نبالي اى
حادث كان ذلك الحادث كان قصدا من الفاعل او ارادة او علما
او آلة او طبعا او حصول وقت او فق للعمل دون وقت او حصول
تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن او وصول من الموثر لم يكن
فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غيره ولنرجع الى
التفصيل ونقول ان كانت لعلة الفاعلة والقابلة موجودتى
الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فتحتاج الى وقوع نسبة بينهما
توجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة
للفعل وطبيعة موجبة للفعل او آلة او زمان واما من جهة
القابل فمثل استعداد لم يكن او من جهتيهما جميعا مثل وصول احدهما
الى الآخر وقد وضح ان جميع هذا بحركة واما ان كان الفاعل موجودا
ولم يكن قابل البتة فهذا محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث
الا بحركة او اتصال فيكون قبل الحركة حركة واما ثانيا فلانه لا يمكن
ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فيكون قد
كان القابل حتى حدث القابل واما ان وضع ان القابل موجود
والفاعل ليس بموجود فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه
بعلة ذات حركة على ما وضعنا وايضا سبب الكل ذات واجبة الوجود
وواجب الوجود واجب ان يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس
واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لها لا فى
ذاته بل خارجة من ذاته كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على
حدوث الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبع او لامر آخر كان

الكلام

ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا فى ذاته واما غير
حادث فى ذاته بل على انه شىء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان
حدث فى ذاته كان ذاته متغيرا وقد بان ان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند حدوث المباين
عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البته شىء لم يكن وكان الامر على ما كان
ولا يوجد عنه شىء فليس يجب ان يوجد عنه شىء بل يكون الحال والامر
على ما كان فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه وكان التعطل عن الفعل
حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم فى حدوثه الحادث عنه
نفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثانى كما يقولون فى الارادة والمراد
والعقل الصريح الذى لم يكدر يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من
جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها قبل شىء وهى الآن كذلك فالآن
ايضا لا يوجد عنها شىء فاذا صار الآن يوجد عنها شىء فقد حدث فى
الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة او تمكن او شىء مما يشبه هذا لم يكن
ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا فان
الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح ولا يجب
عنها هذا الترجيح ولا داعى ولا مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث
موجب للترجيح فى هذه الذات ان كانت هى العلة الفاعلة والا كانت
نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فيكون الامر
بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد
حدث امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفى ذاته فانها ان كانت خارجة
عن ذاته كان الكلام ثابتا ولم تكن هى النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة

او ترجيح الوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه م

ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب
واذا كانت هذه الذات هى العلة كما كانت م

الموجبة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها
جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شئ والا فقد اخرج من الجملة شئ ونظر
في حال ما بعده فان كانت مبدا النسبة مباينا له فليست هي النسبة المطلق
فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكنه محال فكيف
يمكن ان يحدث في ذاته شئ ومن يحدث وقد بان ان واجب الوجود
بذاته واحد فبقي ان ذلك عن الحادث منه فيكون ليت النسبة المطلوبة
لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل وهي عن واجب
وجود اخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن اخر
فهو العلة الاولى والكلام فيه ثابت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت
ترك و وقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت وايضا اذ بان ان الحادث
لا يحدث الا بحدوث حال في المبدا فلا يخ اما ان يكون حدوث ما
يحدث عن الاول بالطبع او بعرض فيه غير الارادة او بالارادة اذ ليس
بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد تغير
بالعرض وان كان بالارادة فلنتركها بما حدثت فيه او مباينة له بل نقول
اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد
نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل فتراه استصلحه الآن او حدث
وقته او قدر عليه الآن ولا معنى فيما يقوله قول القائل ان هذا السؤال
باطل لان السؤال في كل وقت عايد بل هذا سؤال حق لانه في كل وقت عايد
ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان الذي للشئ بحيث كونه
ولا كونه بمنزلة فليس بغرض والذي للشئ بحيث كونه منه اولى فهو نافع
والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشئ وايضا فان الاول بماذا ابتدأ بفعله

الحادثة أبذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين
وان كانا معا وحركة المحرك بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا
معا فيجب ان يكونا كلاهما محدثين الاول القديم والافعال الكائنة
عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان
وحده ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظة كان تدل على امر مضى
وليس الآن وخصوصا ويعقبه قولك ثم فقد كان كون قد مضى قبل
ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان قبل
الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان
وهو الحركة وما فيها ومعها فقد بان لك هذا فانه لم يسبق امر هو ماض
للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف لا
يكون سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلقة وقد كان ولا
خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق
ولا كونه قبل الخلق ثابتا مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس
وجوده وحده فان ذاته حاصلة بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو
وجوده مع عدم الخلق بلا شئ ثالث فان وجود ذاته وعدم الخلق
موصوف بانه قد كان وليس الآن وتحت قولنا كان معنى معقول
دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات
لم يكن مفهوما منه السبق بل قد يصح ان يفهم معه التاخر فانه
لو عدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان يقال
لذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات شئ وعدم
الذات شئ ومفهوم كان شئ موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى

الخالق منذ لا عن بداية وجوز فيه ان يخلق قبل اى خلق توهم
فيه خلقا فاذا كانت هذا هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكممة
وهذا هو الذى نسميه الزمان اذ تقديره ليس تقدير ذى وضع
ولا ثبات بل على سبيل التجدد ثم ان شئت فتامل اقاويلنا الطبيعية
اذ بينا ان ما يدل عليه معنى كان يكون عارض لهيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هى الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول تعالى
انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل سبقا بزمان معه حركة
واجسام او جسم وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده
فلا يخ اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان
يخلق جسما ذا حركات يقدر اوقاته وازمنته ينتهى الى وقت خلق
العالم او يبقى مع خلق العالم او يكون له الى وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم يمكن الخالق ان يبتدى الخلق الا حين
ابتدا وهذا القسم الثانى محال يوجب انتقال الخالق من العجز
الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة
والقسم الاول يقسم عليهم قسمين فيقال لا يخ اما ان يكون كان
يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهى الى خلق العالم
بمدة وحركات اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن
فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذى ذكرناه قبل
هذا الجسم او انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن
ان يكون ابتدا خلقين متساوى الحركة فى السرعة ويقع بحيث
ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول من الاخر وان لم

على

يمكن معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متاخرا عنه نقلنا
فى حال العدم امكان خلق شى بصفة ولا امكانه وذلك فى حال
دون حال ووقوع ذلك متقدما ومتاخرا ثم ذلك الى غير نهاية فقد
وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها فى الزمان وانما
البدء لها من جهة الخالق وهى الحركات السماوية فيجب ان يعلم ان العلة
القريبة للحركة الاولى نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله عز وجل

فصل فى المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدا الابعد عقل

فنقول انا قد بينا فى الطبيعيات ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الاطلاق
والجسم على حالته الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة
والحالة التى تفارق بالطبع هى حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل
حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان شى من الحركات
مقتضى طبيعة الشى لما كان شى من نسب الحركات باطل الذات مع
بقاء الطبيعة بل الحركة انما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية
اما فى الكيف كما اذا اسخن الماء بالقسر واما بالكم كما يذبل البدن الصحيح
ذبولا مرضيا واما فى المكان كما اذا انقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك
اذا كانت الحركة قد تكون فى مقولة اخرى واما العلة فى تجدد حركة
بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقدير البعد عن الغاية
فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة
والا كانت عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها
سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية

لانّ الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها
بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهي تحرك لا محة
اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل هرب
طبيعي عن شئ فمحال ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة
المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد في تركها ذلك تلك النقطة
وليست تهرب عن شئ الا وتقصده فليستا ذن الحركة المستديرة طبيعية
الا انها قد تكون بالطبع اى ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى
طبيعة اخرى لجسمها فان الشئ المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية
كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه وكانه طبيعية ايضا فان
كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذى يحس في الجسم
المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه يقاوم المسكن مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محة وغير القوة المحركة تكون
موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا
ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد
ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا
من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك
او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك بمضاد بمقتضى
طبيعة ذلك الجسم القريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان
لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة فيضت
عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس
مبدا حركته طبيعية وقد بان انه ليس قسرا فهي عن الارادة

لا محة ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدا حركته القريب قوة عقلية
صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما
يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا ان الحركة
معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بنسب وانه لا ثبات له ولا
يجوز ان يكون من معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى
ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة
عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد فيه فلتجدد قرب وبعد
من النهاية المطلوبة وكل حركة تعدم منه فلعدم قرب وبعد
من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان الثابت
من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن الارادة
فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية
نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها
هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم
يجز ان تبطل هذه الحركة فان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة
قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا للموجود والمعدوم
لا يكون موجبا للموجود وان كان قد يكون الاعدام علة للاعدام
واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت العلة لامور
تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كان تجددا طبيعيا لزم
المحال الذى قدمناه وان كان اراديا يتبدل بحسب تصورات
متجددة فهو يثبت الذى نريد فقد بان ان الارادة العقلية الكلية
الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان يتوهم ان ذلك الارادة

لان القوة المحركة م

علة م

وسبة له م

عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل الذهن من معقول الى معقول
اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت
النوع منتشرا مخصوصا بعوارض معقولا بنوع كلي على ما اشرنا
اليه فيجب اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها
ثم يعقل انتقالا من حد الى حد ويأخذ تلك الحركات وحدودها
بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما من شاننا ان نبرهن عليه من
ان حركته من كذا الى كذا ومن كذا الى كذا فتعين مبدا ما كليا
والطرف آخر كلي بمقدارها موهوم كلي وكذلك حتى تفنى الدايرة
فلا يبعد ان يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول
ولا على هذا السبيل يمكن ان يتوهم امر الحركة المستديرة فان هذا
التاثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية وان
كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما
هي بالقياس الى طبيعة مشتركتها وان كانت ارادة لحركة يتبعها
ارادة محركة واما هذه الحركة التي من هيهنا بعينه الى هناك بعينه
فليتا ولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي
من هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتشابهة في الجزئية
الى واحد واحد من تلك الارادات العقلية المنتقلة واحدة
فليس جزء من ذلك اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات
من ان لا ينسب وكل شيء فنسبته الى مبداه ولا نسبته واحدة فانه
بعد عن مبداه بامكان ولم يتميز ولم يترجح بامكان وجوده عنه
عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون كما قد علمت

وكيف

وكيف يصح ان يقال ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة
عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون
ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم ويكون
بالعكس فان آ وب وج متشابهة في النوع وليس شيء من
الارادات الكلية بحيث يعين الالف دون الباء والباء دون
الجيم الا ان يصير نفسانية جزئية واذا لم يتعين تلك الحدود في
العقل بل كانت حدودا كلية فقط لم يمكن ان توجد الحركة
من آ الى ب اولى من ب الى ج ولا الالف اولى بان يتعين
من الباء والجيم عن تلك الارادات ما كانت عقلية ولا الباء
من الجيم ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور اثم ارادة
وتصورا مختلفان في امر متفق ولا استناد فيه الى امر مخصص
شخصي يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه ان يعقل
هذا الانتقال الا مشاركا للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا
الى العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال
فيما نعقله دايرة معا فاذن على الاحوال كلها لا غنى عن قوة
نفسانية تكون هي المبدا القريب للحركة وان كنا نمنع ان تكون
هناك ايضا قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناد الى
شبه تخيل واما القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فهو
حاضر المعقول دايما ان كان معقوله كليا عن كلي وكليا عن
جزئي على ما اوضحناه فاذا كان الامر على هذا فالفلك متحرك بالنفس
والنفس مبدا حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور و

الارادة فهي متوهّمة اى لها ادراك للمتغيرات كالجزئيات وللارادة
لامور جزئية باعيانها وهي كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت
لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا لا يتغير
ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم
يكن عقلا فيجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك
فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن
المادة لا تتحرك ولا بالعرض واما النفس المحركة فانها كما تبين
لك جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة بل نسبتها الى الفلك
نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا الا ان لها ان تعقل بوجه
ما تعقلا مشوبا بالمادة وبالجملة فتكون اوهامها او ما يشبه
الاوهام صادقة وتخيلاتها او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل
العملي فينا وبالجملة ادراكاتها بالجسم ولكن المحرك الاول لها
قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان
يتحرك بوجه من الوجوه فى ان يحرك والا لاستحال ولكانت
مادية كما قد تبين لك هذا فيجب ان يحرك كما يحرك المحرك بتوسط
محرك آخر وذلك الآخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا
هو النحو الذى يحرك عليه محرك المحرك والذى يحرك المحرك
من غير ان يتغير بقصد واشتياق فهو الغاية والغرض الذى ينحوه
المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند
العاشق بل نقول ان كل محرك حركة غير قسرية فهى الى امر ما و
لشوق امر ما حتى الطبيعة ايضا فان شوق الطبيعة امر طبيعي هو

الكمال

الكمال الذاتى للجسم اما فى صورته واما فى اينه ووضعه وشوق
الارادة امر ارادى اما ارادة لمطلوب حسى كاللذة او وهمى
خيالى كالغلبة او ظنى وهو الخير المظنون فطالب اللذة هو
الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن
وطالب الخير الحقيقى المحض هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا
والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لا يتغير ولا ينفعل
فانه لا يستحيل الى حال غير ملائم فيرجع الى حال ملائم فيلتذ او
ينتقم من محيل له فيغضب وعلى ان كل حركة الى لذة ابدا وغلبة فهى
متناهية وايضا فان اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب ان
يكون مبدا هذه الحركة اختيارا وارادة للخير الحقيقى ولا يخ ذلك
الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة ويتوصل اليه او يكون خيرا ليس
جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك
الخير من كمالات الجوهر المتحرك فينا له بالحركة والا لانقطعت
الحركة ولا يجوز ان يكون متحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك
الفعل كمالا كما من شاننا ان نجود لنمدح ونحسن الافعال
ليحدث لنا ملكة فاضلة او نصير خيرين وذلك لان المفعول
يكتسب كماله من فاعله ومحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله
فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس
لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا بل عسى ان يهيئ الاخس
للافضل آلته ومادته حتى يوجد هو فى بعض الاشياء عن سبب
آخر واما نحن فان المدح الذى نطلبه ونرغب فيه هو كمال

غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي تحصلها بالفعل
ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها وتخرج
هذه الملكة من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل
الفعال او جوهر آخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة
سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة
لا موجدة وكلامنا في الموجد ثم بالجملة اذا كان الفعل مهيئا
ليوجد كمالا انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون الخير المطلوب
بالحركة خيرا قايما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه
فانما يطلب العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو ان يعقل
ذاته فيصير مثله وان يحصل له كمال الممكن له في ذاته كما حصل للمعشوق
سبب يوجب البقاء الابدي على الاكمل ما يكون لجوهر الشيء في احواله
ولوازمه كمال ذلك فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في
اول الامر ثم تشبه به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله
الاقصى له في اول الامر ثم تشبه به بالحركة وتحقيق هذا هو ان
الجوهر السماوي قد بان ان محركه يحرك عن قوة غير متناهية
والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها انما يفعل الاول
فيسنح عليها من نوره وقوته دايما يصير كان له قوة غير متناهية
فلا يكون له قوة غير متناهية بل للمعقول الذي يسنح عليه نوره
وقوته وحواشي الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى
اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كيفه وكمه
الا في وضعه واينه اولا وفيما يتبع وجودها من الامور

ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان
يكون على وضع واين آخر له في حيزه فانه ليس شيء من اجزاء
مدار فلكيا او كوكبا اولى بان يكون ملاقيا له او لجزئه من جزء
آخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة فقد عرض لجوهر
الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى
يوجب البقاء على الاكمل كما يكون للشيء دايما ولم يكن هذا ممكنا
للجرم السماوي بالعدد فحفظه بالنوع والتعاقب فصارت
الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبداها الشوق الى
التشبه بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدا
هذا الشوق هو ما يعقل منه وانت اذا تاملت حال الاجسام الطبيعية
في شوقه الطبيعي الى ان يكون ينال بالفعل اينا لم تستعجب ان يكون
ان يكون جسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاع
التي يمكن ان يكون له واولى ان يكون على الاكمل ما يكون له من كونه
متحركا وخصوصا ويتبع ذلك من الاحوال والمقادير الفايضة
بقدر الامكان ما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض للخيرات
لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء
بل ان يكون المقصود هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون
على الاكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو يشبه بالاول
لا من حيث هو يصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل ذلك
بالقصد الاول كلا واقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث
هو بالفعل يصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له

له وان كان غير مقصود فى ذاته بالقصد الاول لان ذلك التصور
لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن بالتشخص
فيكون بالتعاقب وهو الحركة لان التشخص لواحد اذا دام لم
يحصل لامثاله وجود وبقيت دايما بالقوة فالحركة تتبع ايضا ذلك
التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة اولية وان كان
ذلك التصور الواحد تتبعه تصورات جزئية ذكرناها وفصلناها
على سبيل الانبعاث لا على سبيل القصد الاول وتتبع تلك التصورات
الجزئيات الحركات التنقل بها فى الاوضاع والجزء الواحد بكماله
لا يمكن والحركة انه اشكال يمكن فى هذا الباب فيكون الشوق
الاول على ما ذكرنا ويكون ساير ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء
قد توجد لها نظاير بعيدة فى ابداننا ليست يناسبها وان كانت
قد تخيلها وتحكيها مثل ان الشوق اذا اشتد الى تخليل والى شيء
اخر تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست
الحركات التى نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو شيء فى طريقه وفى
سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كاينة بالارادة
والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبداها شوق واختيار
ولكن على النحو الذى ذكرناه ليس ان تكون الحركة مقصودة
بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية
وليس من شرط الحركة الارادية ان تكون مقصودة فى نفسها
بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر ينبعث منها ما
يتحرك له الاعضاء فان يتحرك على النحو الذى يوصل به الى

الغرض وتارة على نحو اخر مشابه او مقارب له اذا كان عن
تخيل سواء كان الغرض امرا ينال او امرا يقتدى به ويحتذى
حذوه ويتشبه بوجوده فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدا الاول
وبما يعقل منه او يدرك منه على نحو عقلى او نفسانى شغل ذلك
عن كل شيء وكل جهة لكنه ينبعث من ذلك ما هو دون مرتبة
منه وهو الشوق الى التشبه به بقدر الامكان فيلزم طلب الحركة
لا من حيث هى حركة ولكن من حيث قلنا ويكون هذا الشوق
يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا عنه وهذا الاستكمال منبعثا
عن الشوق وعلى هذا النحو يحرك المبدا الاول جرم السماء
وقد اتضح لك من هذه الجملة ايضا من ان المعلم الاول اذا
قال ان الفلك متحرك بطبعه فماذا يعنى او قال انه متحرك بالنفس
فماذا يعنى او قال متحرك بقوة غير متناهية يحرك كما يحرك المعشوق
فماذا يعنى فانه ليس فى اقواله تناقض ولا اختلاف وانت تعلم
ان جوهر هذا الخير المعشوق الاول واحد ولا يمكن ان يكون
هذا المحرك الاول الذى لجملة السماء فوق واحد وان كان
لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها ومتشوق ومعشوق
يخصها على ما يراه المعلم الاول ومن بعده من محصلى علماء
المشائين فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون
الكثرة للمحركات المفارقة وغيرها التى تخص واحدا واحدا منها
فيجعلون اول المفارقات الخاصية محرك الكرة الاولى وهى عند
من تقدم بطليموس كرة الثوابت وعند من يعلم العلوم التى ظهرت

بطلميوس كرة خارجة عنها محيط بها غير مكوكبة وبعدد للمحرك الاول
الكرة التي يلي الاولى بحسب اختلاف الدواير وكذلك هلم جرا فهولاء
يرون ان محرك الكل شي واحد ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص
والمعلم الاول يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع
عددها عدد المبادى المفارقة وبعض من هو اسد قولا من اصحابه
يصرح ويقول في رسالته التي في مبادى الكل ان محرك جملة السماء
واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان كان لكل كرة محرك
ومتشوق بحصانه والذي يحسن عبارته عن كتب المعلم الاول
على سبيل التخمين ان لم يكن بغوص في المعاني يصرح ويقول ما هذا
معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل
فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصية له على انه معشوق
مفارق وهذا ان اقرب قدما تلامذة المعلم الاول من سلوك
السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي
ان حركات كرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء
فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخرى ومتشوق غير الذي
للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطوء
وقد بينا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان
كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدا الاول
فيشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيد هذا بيانا

فصل في كيفية صدور الافعال من المبادي العالية ليعلم
من ذلك ما يجب ان يعلم من المحركات المفارقة المعقولة بذاتها المتشوقة

ولنحقق هذا البيان ولنفتح من مبدا آخر ونقول ان قوما
لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين اذ يقول ان الاختلاف
في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة
والفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شي غيرها وانها
ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين هذين
المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه
بالخير المحض والتشوق اليه واما اختلاف الحركات فليختلف
ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في
حاجته سمت موضع واعترض له طريقان احدهما يختص
بايصاله الى الموضع الذي فيه قصدا وطرا والاخر يضيف الى
ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته
قالوا فكذلك الحركة كل فلك انما هي ليبقى على كماله الاخير اما لكن
الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما
نقول لهولاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في
حركاتها قصد ما لاجل شي معلول ويكون ذلك القصد في اختيار
الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول
قايل ان السكون كان يتم لها به خيريتها بحصتها والحركات كانت
لا يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها

من الآخر او اعتبارنا ختارتنا لا نفع فان كانت العلة المانعة
عن القول بان مصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا
لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس
قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة
لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطؤ
هذه الحالة وليس ذلك للعلة ترتيب القوة والضعف فى الافلاك
بسبب ترتيب بعضها على بعض فى العلو والسفل حتى ينسب اليه
بل ذلك مختلف ونقول بالجملة لا يجوز ان يكون شئ منها
لاجل الكاينات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة ولا تقدير
سرعة وبطؤ بل ولا قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل
قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من
المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو اتم وجودا من الاخر
من حيث هو والآخر على ما هو عليه بل يتم به للآخر النحو
الآخر من الوجود الداعى الى القصد ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشئ الاخس فلا يكون البتة الى معلول
قصد صادق غير مظنون والا كان القصد معطيا ومفيدا
لوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب شئ
يكون القصد مهيئا له ومفيد وجوده شئ آخر مثل الطبيب
للصحة فان الطبيب لا يعطى الصحة بل يهيئ لها المادة والآلة
وانما يفيد الصحة مبدا اجل من الطبيب وهو الذى
يعطى المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان

القاصد مخطئا فى قصده اذا قصد ما ليس اشرف من القصد فلا
يكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطاء ولان هذا البيان
يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا ينحل الا بالكلام المشبع
فلنعدل الآن الى الطريق الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود
والقصد المتعلق منه هو الذى يكون وجود المقصود عن القاصد
اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشئ الذى
هو اولى بالشئ فانه يفيده كمالا اما ان كان بالحقيقة تحقيقيا وان
كان بالظن فظنيا مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء
الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح او السلامة او
رضاء الله تعالى وتقدس وحسن معاد الآخرة فهذه وما اشبهها
كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس عبثا
فانه يفيد كمالا ما للقاصد لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال والعبث
ايضا يشبه ان يكون كذلك فانه فيه لذة او راحة او غير ذلك
اوثنيا مما علمت اى سائر ما بين لك ومحال ان يكون المعلول
المستكمل وجوده بالعلة يفيد للعلة كمالا لم يكن فان المواضع
التى يظن فيها ان المعلول افاد علته كمالا مواضع كاذبة ومحرفة
وشككه ممن احاط بما سلف له من الفنون لا يقصر عن تاملها
وحلها فان قال قائل ان الخيرية توجب هذا فان الخير يفيد
الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل قصد وطلب ليكون
ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد لشئ
فهو طلب لمعدوم وجوده عن الفاعل اولى من لا وجوده

وما دام معدوما وغير مقصود لم يكن ما هو الاولى بالفاعل وذلك
نقص فان الخيرية لا يخ اما ان تكون صحيحة موجودة دون
هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد فى وجودها فيكون
كون هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا تكون الخيرية
توجبه ولا تكون حال ساير لوازم الخيرية التى تلزمها بذاتها
لا عن قصد هو قصد هذه الحال واما ان تكون بهذا القصد تتم الخيرية
وتتقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلولا
له فان قال قايل ان هذا للتشبه بالعلة الاولى فى ان خيريته متعدية
وحتى تكون بحيث يتبعها خير فنقول ان هذا فى ظاهر الامر مقبول
وفى الحقيقة مردود فان التشبه به فى ان لا يقصد شيا بل ان
يتفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم
واما استفادة كمال بالقصد فباين للتشبه به اللهم الا ان يقال
ان المقصود الاول شئ وهذا بالقصد الثانى وعلى جهة الاستتباع
فيجب فى اختيار الجهة ايض ان يكون المقصود بالقصد الاول شيا
وتكون المنفعة المذكورة متبعة لذلك المقصود فتكون الجهة
الخيرية غير مقصودة قصدا اوليا لنفس ما يتبع بل يجب ان
يكون هناك استكمال فى ذات الشئ متبع لتلك المقصود حتى
يكون تشبها بالاول ونحن لا نمنع ان تكون الحركة المقصودة
بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التى قلنا
وتشبه بالقصد الثانى بذات الاول من حيث يفيض عنه
الوجود بعد ان يكون القصد الاول امرا آخر ينظر به الى فوق

فاما النظر الى اسفل واعتباره فلو جاز ان يقع القصد الاول الى
الجهة حتى يكون تشبها بالاول فى الاستتباع لجاز فى نفس اختيار
الحركة فكانت الحركة لاجل ما تحت ويفيض عنها وجود ليس
تشبها به من حيث هو كامل الوجود معشوقه انما ذلك لذاته من
حيث هو كامل الوجود معشوقه انما ذلك لذاته من حيث ذاته
ولا مدخل البتة لوجود الاشياء عنه فى تشريف ذاته وتكميلها
بل المدخل انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل
لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق اليه من طريق التشبه على
هذه الصورة لا على ما يتعلق الاول به كمال فان قال قايل انه كما
قد يجوز ان يستفيد الجرم السماوى بالحركة خيرا وكمالا والحركة
فعل له مقصود فكذلك لساير افاعيلها فالجواب ان الحركة ليست
تستفيد كمالا وخيرا والا لانقطعت عنده بل هى نفس الكمال الذى
اشرنا اليه وهى بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن ان يكون الجرم
السماوى بالفعل اذ لا يمكن استثبات الشخص له فهذه الحركة
لا تشبه ساير الحركات التى تطلب كمالا خارجا عنها بل تكمل هذه الحركة
نفس المتحرك عنها بذاتها لانها نفس استيفاء الاوضاع والكون
على التعاقب وبالجملة يجب ان نرجع الى ما فصلناه فيما سلف
حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع الصور المتشوقة وهذه الحركة
شبيهة بالثبات فان قال قايل ان هذا القول يمنع وجود العناية
بالكائنات والتدبير المحكم الذى فيها فانا سنذكر من بعد
ما يزيل هذا الاشكال ونعرف ان عناية البارى تعالى بالكل على

بالقاصد

حتى يكون

ساير ما

التصور

اى سبيل هى وان الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى
الاولى ومن الاسباب التى بتوسطها وقد اتضح بما اوضحناه انه
لا يجوز ان يكون شئ من العلل تستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض
وانها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان ترضى به وتعلمه بل
كان الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه
ان يبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن
غيرها ولكن يلزمها ان تسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهى
لذة الجماع ليدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن
يلزمه ولد والصحة هى الصحة لجوهرها وذاتها لا لان ينتفع المريض
لكن يلزمها نفع كذلك فى العلل المتقدمة الا ان هناك احاطة
بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على
ما يكون وليس تلك فاذا كان الامر على هذه فالاجسام السماوية
انما اشتركت فى الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما
اختلفت لان مباديها المعشوقة المتشوق اليها قد تختلف بعد
ذلك الاول وليس ذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق
حركة بهذه الحال فيجب ان يوثر ذلك فيما علمناه من جنس الحركات
مختلفة لاختلاف المتشوقات ولكن بقى علينا شئ وهو انه يمكن
ان يتوهم المتشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون
مثلا الجسم الذى هو اخس متشبها بالجسم الذى هو اقدم واشرف
كما ظنه القدماء من احداث المتفلسفة الاسلامية فى تشويش الفلسفة
اذ لم يفهم غرض الاقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه به

يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى توهمها فان اوجب القصور
من مرتبته شيئا فانما يوجب الضعف فى الفعل لا المخالفة فى الفعل
مخالفة توجب ان يكون هذا الى جهة وذاك الى جهة اخرى ولا
يمكن ان يقال ان السبب فى ذلك اختلاف طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة
ذلك الجسم تعاند ان يتحرك من آ الى ب ولا تعاند ان يتحرك
من ب الى آ فان هذا محال فان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا
والطبيعة بما هى طبيعة الجسم تطلب الاين الطبيعى من غير وضع
مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان الانتقال عنه قسرا
تدخل فى حركة الفلك معنى قسرى ثم وجود كل جزء من اجزاء
الفلك على كل نسبة محتمل فى طبيعة الفلك فليس يجب اذن ان يكون
اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب
الطبع الا ان تكون هناك طبيعة تفعل حركة الى جهة فتجب
الى تلك الجهة ولا تجب الى جهة اخرى ان كانت عيقت عن جهتها
وقد قلنا ان مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا هناك طبيعة
توجب وضعا بعينه ولا جهات مختلفة فليست اذن فى جوهر الفلك
طبيعة توجب وضعا بعينه ولا جهات مختلفة فليس اذن فى جوهر
الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى اى جهة كانت وايضا
لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان يريد
تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض فى الحركة مختصا بتلك الجهة
لان الارادة تبع للغرض ليس الغرض تبعا للارادة فان كان
هكذا كان السبب مخالفة الغرض فاذن لا مانع من جهة الجسمية

ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلاف العرض
والقسر ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبهها
بعد الاول تعالى بجسم من السماوية لكانت الحركة من نوع حركة
ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له او اسرع منه في كثير من المواضع
وكذلك ان كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك
وقد كان بان انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه
بالحركة بل شيئا مباينا وبان الآن انه ليس جسما فبقي ان الغرض
لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها
ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا اجسام ولا
انفس غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر
عقلي مفارق يخصه وتختلف الحركات واحوالها اختلافها
الذي لها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك ولميته
وتكون العلة الاولى متشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء
ان للكل محركا واحدا معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها فيكون
اذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل
تصور للجزئيات وارادة للجزئيات ويكون ما تعقله من الاول
وما تعقله المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه الى
التحريك فيكون لكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة
العقل الفعال الى انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو
يتشبه به وبالجملة لا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدأ
عقلي يعقل الخير الاول وتكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل

ما يعقل

ومعشوقا يخصها

القريب

ما يعقل مفارق الذات ومن مبدأ للحركة جسماني اي هو مواصل للجسم فقد
علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات
على الاتصال جزئيتها فتكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول تعالى بعدد
الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة
تفيض من الكوكب لم يبعد ان تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات
فكان عددها عشرة بعد الاول تعالى اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه
لكرة الجسم الاقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل
وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه
نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في
حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب
المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقه وآخرها العقل الفعال وقد علمت
من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا به من عددها

فصل في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية من الاول تعالى

قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه
ليس بجسم ولا في جسم ولا منقسم بوجه من الوجوه فاذن الموجودات
كلها وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه
ولا سبب لا الذي عنه ولا الذي فيه او به يكون ولا الذي له حتى يكون
لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه
كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شيء غيره وفي هذا
الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره وذلك فيه اظهر ويخصه من بيان

امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يودى الى تكثر ذاته فانه ح
يكون فيه شى بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه
او خيرية فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فايدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا
قبل وهذا مح وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل
عنه لا بمعرفة ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فلا
يجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا
محضا ومبدا اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدا وليس فى
ذاته مانع او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه
بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها
وكل ذات تعلم ما يصدر عنه الخير ولا يخالطه معاوقة ما بل يكون على ما
اوضحناه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل عنه ولكن
الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التى هى لذاتها مبدا
لنظام الخير فى الوجود وكيف ينبغى ان يكون لا عقلا خارجا من القوة الى الفعل
ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه
على ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير
فى الوجود ان يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل
وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده هى بعينها على
ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج فى تنفيذ ما نتصوره الى قصد
وارادة وحركة حتى يوجد وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبرائته عن
الاثنينية وعلى ما اطنبنا فى بيانه فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود
ما يوجد عنه على سبيل اللزوم لوجوده وتبع لوجوده لا ان وجوده لاجل

وجود شى آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضانا تاما
مباينا لذاته ولان كون ما يكون من الاول انما هو على سبيل اللزوم واتضح ان
الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا
الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة
لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو
لذاته لا لشى آخر والجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه هذا الشى ليس
الجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه لا هذا الشى بل غيره فان لزم
عنه شيآن متباينان بالقوام او شيآن متباينان يكون منهما شى واحد
مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته
وتانك الجهتان ان كانتا لا فى ذاته بل لازمتان لذاته فالسوال فى لزومهما ثابت
حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل و
بينا فساده فتبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد
وذاته ومهيته واحدة لا فى مادة فليس شى من الاجسام ولا من
الصور التى هى كمالات للاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل
محض لانه صورة لا فى مادة وهو اول العقول المفارقة التى عددناها
ويشبه ان يكون هو المبدا المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق ولكن
لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدا الاول صورة
مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون
الاشيا التى بعد هذه الصورة وهذه المادة تكون ثانية فى درجة
المعلولات وان يكون وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود
صور الاجسام الكثيرة فى العالم وقواها وهذا مح اذ المادة وجودها

وقواها

انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شي من الاشياء على غير سبيل القبول
فان كان شي من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم
فيكون ان كان الشي المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك
الاسم فالمعلول الاول لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا
باشتراك الاسم فان كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة
ومن اخرى توجد صورة شي آخر حتى لا تكون الصورة الاخرى موجودة
بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا تحتاج فيه الى المادة
وكل شي يفعل فعله من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غنية عن
المادة فتكون الصورة المادية هي غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة
المادية وان كانت علة للمادة في ان تخرجها الى الفعل وتكملها فانه
فان للمادة ايضا تاثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعينها وان كانت
مبدا الوجود من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما
علة للاخرى في شي وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان
يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه وبذلك قد
سلف منا القول ان المادة لا تكفي في وجودها الصورة فقط بل
الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان يجعل الصورة
من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها عنها فبين انه لا يجوز ان
يكون المعلول الاول صورة مادية ولان لا يكون مادة اظهر فوجب
ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم ان
ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا
بتوسط ما ليس له وجود مفارق وههنا شكوك قد حلت بانه لا يجب

ان يتصور معنى الممكن على ما شرح اولا في بعض التصورات المتقدمة ان الممكن
الذي يعرف به الوجود ازليا يجوز ان يكون سببا لوجود شي آخر مفارق
ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ علمت انه لا سبيل
الى ان يكون عن الاول بغير واسطة فيكانت عنه بواسطة وعلمت انه لا
يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة فقد علمت ان الواحد من حيث هو
واحد انما يوجد عنه واحد فبالحري ان يكون عن المبدعات الاول
بسبب تثنية يجب ان يكون اثنينية فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا
يمكن في العقول المفارقة شي من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن
الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل
ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته
ممكن الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته
وعقله للاول وليست الكثرة له من الاول فان امكان وجوده امر له بذاته
لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول
ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته من الاول ونحن لا نمنع ان يكون
من شي واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده ولا
داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك
الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه بمشاركة ذلك اللازم شي فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان
يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة فيها عن المعلولات
الاولى ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم يمكن ان
يوجد عنها جسم ثم لا امكان للكثرة هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان

ان كل جسم ممكن الوجود في حيز نفسه
وانه يجب بغيره وعلمت م

لا اثنينية فيها

لذاته شي يلزمه

لانا فيما سلفا ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا
عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه عقل
وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا
دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود
هذه الثلثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه
والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم
عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة
الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة
له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة
في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل
الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها
اعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها كما ان امكان
الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك
الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا
وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق
مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة من العقول فبسبب المعاني
التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه
الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى
يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء اخر فنقول
ان الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة كثرته
المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى صورته ومادته فليس يجوز

ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم
متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان يكون مبدا
جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدا جرم ذي نفس اخرى وذلك
لانا قد بينا ان كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا
لكان عقلا لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل تشوق وكان لا يحدث
فيه من حركة الجرم تغير ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم وقد ساقنا النظر
الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك كما علمت واذا كان الامر على هذا
فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك تصدر عنها افعال في اجسام اخرى غير
اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين
اما صور قوامها بمواد تلك الاجسام فكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك
ما يصدر عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب كان
فان النار لا تسخن بحرارتها اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او من
جرمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واما صور
قوامها بذاتها لا بمواد تلك الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة
لجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل
جميعا لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان
على الوجوه كلها ان القوى السماوية المنطبعة باجسامها لا تفعل الا بواسطة
جسمها ومحال ان تفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون متوسطا
بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام
من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا
غير الامر الذي نحن في ذكره وان لم تفعل نفسا لم تفعل جرما سماويا لان

النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر
عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغله بذلك الجرم وبه
ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا
وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد ونجعله صدر وربما بعده عنه ولكن
هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك اياه والصاير صورة خاصة به
والكاين على الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا هذه النفس فقد بان ووضح
ان للافلاك مبادي غير جرمانية وغير صور الاجرام وان كل فلك يخص بمبدا
منها والجميع يشترك في مبدا واحد ومما لا شك فيه ان ههنا عقولا
بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى و
قد تبين ذلك في العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها
كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة فهي اذن معلولات الاولى بتوسط
ولا يجوز ان تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى وبينها دو
في الرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجو
د اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب
اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات ولا يجوز ايضا
ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه
وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه
كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم
الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق فبما ذا تخالفت وتكثرت ولا
انقسام مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا مختلفة
النوع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كاينة عن المعلول الاول بلا توسط علة

اخرى موجودة وكذلك من كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول يكون منه
مع كون الاسطقصات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع
معا فيكون تكثر القابل لتكثر فعل مبدا واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود
السماويات كلها فلا يزال دائما عقل بعد عقل حتى يتكون كرة القمر ثم تتكون الاسطقصات
ويتهيأ لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه اذا لم يكن
السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن يجب ان يحدث من كل عقل
عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة
بالعدد لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في
المرتبة فانه يعقل فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل آخر
دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كاين عنه
ومستبق بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة لان تكون مادتها
بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها

فصل في حال تكون الاسطقصات عن العلل الاولى

فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود
الاسطقصات وذلك لان الاجسام الاسطقصية كاينة فاسدة فيجب ان
يكون مباديها القريبة اشياء يقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون
ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها وهذا يجب ان يتحقق من اصول
اكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها ولهذه الاسطقصات مادة تشترك
فيها وصور تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما يتعين فيه اختلاف
في احوال الافلاك وان يكون اتفاق مادتها مما يتعين فيه اتفاق في احوال
الافلاك والافلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى
تلك الطبيعة تعين في وجود المادة ويكون ما تختلف فيه مبدا لتهيؤ المادة

الصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة فى النوع والجنس لا يكون وحدها
بلا مشاركة من واحد معين علة لذات هى فى نفسها متفقة واحدة وانما يقيمها
غيرها فلا يوجد اذن هذا الواحد عنها الا بارتباط بواحد يردها الى امر واحد
فيجب ان يكون العقول المفارقة بل آخرها الذى يلينا هو الذى يفيض عنه بمشاركة
الحركات السماوية شئ فيه رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان
فى ذلك العقل والعقول رسم الصور على جهة التفعيل ثم يفيض منه الصور فيها
بالتخصص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل فى الواحد كما علمت احدا بل
بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا اختص هذا الشئ بتاثير من التاثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصرى او بواسطة يجعله على استعداد خاص
بعد العام الذى كان ذلك فى جوهره فاض من هذا المفارق صورة خاصة
وارتسمت فى تلك المادة وانت تعلم ان الواحد لا يخصص الواحد
من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون له بل يحتاج الى ان
يكون هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدات فالمعد هو الذى
يحدث عنه فى المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر بشئ بعينه اولى من
مناسبته بشئ آخر ويكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من
الاوايل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول لتشابهت نسبتها
الى الضدين فيما يرجح احدهما اللهم الا بحال يختلف به المؤثرات فيه وذلك
الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة ولا يجب ان يختص
بموجبه مادة دون مادة الا لامر ايضا يكون فى المادة وليس الا الاستعداد
الكامل وليس الاستعداد الا مناسبة كاملة لشئ بعينه هو المستعد له وهذا
مثل الماء اذا افرط تسخينه فاجتمعت السخونة القريبة والصورة المائية وهى

بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديد المناسبة للصورة النارية فاذا افرط
ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فصار من حق الصورة النارية
ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس
قوامها بما ينسب اليه من المبادى الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة

الاولى ولان الصورة التى تقيم هذه المادة
الآن قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل
بها وبالمبادى الباقية بواسطتها او واسطة اخرى مثلها فلو كانت عن المبادى
الاول وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما
سبقت الصورة بل كان المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة
تعينها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكذلك المادة ههنا تقيمها مع الطبيعة
المشتركة ما يكون من الطبايع الخاصة وهى الصورة وكما ان الحركة اخس
الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة هناك
تابعة لطبيعة ما بالقوة كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة وكما ان
الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادى ومعينات للطبيعة الخاصة و
المشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة هناك من النسب
المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدا لتغير الاحوال وتبدلها
ههنا وكذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر ومعين
وللاجسام السماويات تاثير فى هذا العالم بالكيفيات التى تخصها وتسرى منها الى
هذا العالم ولانفسها تاثير ايضا فى انفس هذا العالم وبهذه المعانى يعلم ان
الطبيعة التى هى مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس

الغاشية في الفلك وبعونها وقال قوم من المنتسبين الى اهل العلم ان الفلك
لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم محاكته له التسخين
حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا
وما يلي النار يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا
ولكن اقل تكثيفا من الارض وقلة الحر [illegible] وقلة التكثيف موجبات الترطيب
فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو
ابرد والذي يلي النار هو اشد حرارة فهذا سبب كون العناصر فهذا هو ما قد
قالوا وليس مما يمكن ان يصحح بالكلام القياسي ولا هو ببعيد عند التفتيش وينبه
الا يكون الامر على قانون اخر وان تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض
اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع
جمل عن كل واحد منها ما يستوى لصورة جسم بسيط فاذا استعدت الصور من
واهب الصور او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك
سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف
ضعف ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود اولا للجسم وليس للجسم
في نفسه احدى الصور المقومة غير صورة الجسمية وانما يكتسب اخر الصور
بالحركة والسكون ثانيا وبينا نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يتكمل
له وجود بمجرد صورة الجسمية ما لم يقترن بها صورة اخرى وليست صورة الجسمية
للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى يتبع الابعاد [illegible]
وان شئت فتامل حال التخلخل والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير حسيا
حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة حتى يسخنه متابعته تلك الحركة المتابعة التي
بينا انها الغير قسرية بل طبيعية لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ

باصلح المواضع لاستحفاظها لان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ
حيث السكون ثم انما يفكرون انه لو وجب لبعض تلك المادة ان تهبط الى
المركز فعرض له البرد ولبعضها ان جاور الفوق واما الان فان السبب
في ذلك معلوم اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزوي عنصر واحد
فلانه قد صح ان اجزاء العناصر كائنة وانه اذا تكون جزء منه في موضع ضرورة
لزم ان يكون سطح منه يلي الفوق اذا تحرك الى فوق وكان ذلك السطح اولى بالفوق
من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق وسطح منه الى
اسفل لانه لا محالة قد استحال بحركة وان الحركة اوجبته ضرورة وضعا ما
فالاشبه عندي ما قد ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ذلك في تكون
الاسطقسات رام تقريبا للامر عند بعض من كان به من العاميين فحرم
عليه القول من تاخر عنه على ان كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب

فصل في العناية وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا شك
انه قد اتضح لك فيما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان تكون
تعمل ما تعمل لاجلنا او تكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض
عليها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الاثار العجيبة في تكون العالم واجزاء
السماويات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي
تدبيرا ما فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه
الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا
به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان
فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا

على نحو تأدية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر
يقال على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذى هو الجهل والضعف والتشويه
فى الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذى يكون هناك ادراك ما بسبب
لا فقد سبب فقط فان السبب المنافى للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما
كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن
المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير
منتفع ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث
هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متاذيا متضررا او منتقصا بل من حيث
هو شئ آخر وربما كان مواصلا يدركه مدرك عدم الكمال مثل من يتألم
بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة فانه من حيث يدرك انسلاخا من فقدان
الاتصال يقع فى نفس ذلك العضو يدرك المؤذى الحار ايضا فيكون قد اجتمع
هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك
على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودى
ليس شرا فى نفسه بل شرا بالقياس الى هذا الشئ واما عدم كماله وسلامته
فليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل ليس
نفس وجوده الا فيه ولا على نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز الا ان يكون
فى العين ومن حيث هو فى العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة
اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى
المتألم بها فلها جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل
عدم بل عدم مقتضى طباع الشئ من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر
بالعرض هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه ولا خير عن عدم مطلق

الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول لما كان الشر
العام فكل شئ وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه
شر وانما الشر يلحق ما فى طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق
المادة لامر يعرض لها فى نفسها ولامر طار من بعد فالامر الذى فى نفسه
بان يكون قد عرض لمادة ما فى اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة
فتمكن منها هيئة من الهيئات بتلك الهيئة تمانع استعدادها الخاص للكمال
الذى منعت بشره مثل المادة التى يتكون منها انسان او فرس اذا عرض
لها من الاسباب الطارية ما جعلها اردى مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط
والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال
المزاج والبنية لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطارى
من خارج فاحد شيئين اما مانع وحايل ومبعد للمكمل واما مضاد واصل
محق للكمال مثال الاول تسحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة تمنع
تاثير الشمس فى الثمار على الكمال ومثال الثانى حصول البرد للنبات المصيب لكماله
فى وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر انما
يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس الى ساير الوجود
كما علمت ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفى اوقات والانواع محفوظة وليس الشر
الحقيقى يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذى هو بمعنى العدم
اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب
ذلك بل شرا بحسب الامر الذى هو ممكن فى الاقل ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل
من الكمالات التى بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه
وهذا غير القسم الذى نحن فيه وهو الذى استثنيناه هذا وليس هو شرا بحسب

النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او الهندسة او
غيرها لان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلاح
في ان يعم وسيعرفه وانما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص
نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان ونفس بل لانه قد ثبت عنده حسن
ذلك واشتاق اليه واستعد له بل استعدادا كما سنشرح لك بعد واما قبل ذلك
فليس مما ينبعث اليه الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي
تتلو الكمالات الاول ولما اذا لم يكن كان عدما في امر مقتضى كان في الطباع فانه
في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء
ضرورة تابعة للحاجة الى الخير فان هذه العناصر لو لم يكن بحيث تتضاد
وتنفعل عن الغالب لم يكن ان تكون عنها هذه الانواع الشريفة ولو لم تكن
النار منها بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على النظم الى
ملاقاة ثوب رجل شريف وجب احراقه لم تكن النار منتفعا بها النفع
العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون خيرا
بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه وافاضة الخير لا يوجب
ان يترك الخير الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم
ما يمكن في طباع المادة وجوده اذا كان عدمان شرين عدم واحد
ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا
الم فلو ترك هذا القبيل من الخير كان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكاين
بايجاده فكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجود الترتيب في نظام الخير ان
يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجود المعجز ان ما معه يقع من الشر ضرورة
فوجب ان يفيض وجوده فان قال قايل فقد كان جايزا ان يوجد المدبر الاول

خيرا محضا

خيرا محضا مبرا عن الشر فيقال هذا لم يكن جايزا في مثل هذا النمط من الوجود
وان كان جايزا في الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرا ليس
هذا الضرب وذلك مما قد فاض من المدبر الاول ووجد في الامور
العقلية والنفسية والسماوية وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك
ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا لم يكن البتة موجودا اصلا وترك
لئلا يكون هذا الشر كان شرا من ان يكون هو فكونه خير الشرين ولكان
ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب التي تودي الى
الشر بالعرض فان وجود تلك يتبع لوجود هذه فكان فيه اعظم خلل في نظام
الخير الكلي بل وان لم نلتفت الى ذلك وقصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه الامكان
في الوجود من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبرا
من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود على هذا السبيل ولا كونه اعظم شرا من
كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود الذي هو اصوب
وعلى النمط الذي قيل بل نقول من راس ان الشر يقال على وجوه فيقال
شر للافعال المذمومة ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للآلام
والغموم وما يشبهها ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من
شانه ان يكون له فكان الآلام والغموم وان كانت معانيها وجودية
ليست عدما فانها تتبع الاعدام والنقصان والشر الذي هو في الافعال هو
ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او
بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة او المدينة كالزنا وكذلك الاخلاق
انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان
يكون لها ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بالسبب الفاعل

لذاته وحتى انما هو شر بالقياس الى سبب لقابله او بالقياس الى فاعل آخر يمنع فعله عن
تلك المادة الذى هو اولى بها من هذا الفعل فالظلم مثلا يصدر عن قوة طلابة
للغلبة وهي الغضبية مثلا والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية
اعنى انها خلقت لتكون متوجهة الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل
بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي
شر للمظلوم او للنفس النطقية التى كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها
فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب الفاعل للآلام والاحزان كالنار
اذا احرقت شيئا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى من سلب
سلامته بذلك لفقدانه ما فقد واما الشر الذى سببه النقصان والقصور
يقع فى الجبلة وليس لفاعل فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس ذلك
بالحقيقة خيرا بالقياس الى شىء واما الشرور التى تتصل باشياء هى خيرات
فانما هى من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب
من الفاعل فانه لما وجب ان تكون عنه الماديات وكان مستحيلا ان
يكون المادة وجود الوجود الذى يغنى غنى المادة ويفعل فعل المادة
الا وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون قابلا
للمتقابلات وكان مستحيلا ان تكون للقوى الفعالة افعال مضادة
لافعال اخرى قد حصل وجودها وهى لا تفعل فعلها فانه من المستحيل ان
يخلو ما يراد منه الغرض المقصود بالنار وهى لا تحرق ثم كان الكل انما يتم بان
يكون فيه متحرك ان يكون فيه محرق وسخن لم يكن بد ان يكون الغرض النافع
فى وجود هذين يتبع آفات تعرض من الاحراق والاحتراق كمثل احراق
النار عضو انسان لكن الامر الاكثرى هو حصول الخير المقصود فى الطبيعة والامر

لان فاعله فعله

كان م

من م

ناسيك م

الدائم ايضا اما الاكثرى فان اكثر اشخاص الانواع فى كنف السلامة من الاحتراق
واما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار
على ان تكون محرقة وفى الاقل ما يصدر عن النيران الآفات التى تصدر عنها وكذلك
فى سائر تلك الاسباب المناسبة لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية و
الدائمة لاغراض شرية اقلية فاريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء
ارادة اولية على الوجه الذى يصح ان يقال ان الله يريد الاشياء واريد
الشر ايضا على الوجه الذى بالعرض اذ علم انه يكون ضرورة فلم يعبأ به
فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من
امرها انها تعجز عن امور وتقصر عنها الكمالات فى امور ولكنها يتم لها ما لا نسبة له
كثرة الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات
الفائضة الدائمة والاكثرية لاجل شرور فى امور شخصية غير دائمة بل نقول
ان الامور فى الوهم اما امور اذا توهمت موجودة يمتنع ان يكون الا
شرا على الاطلاق واما ان تكون امور وجودها ان يكون خيرا ويمتنع ان
تكون شريرة ناقصة واما امور تغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها
ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور تغلب فيها الشرية واما امور متساوية
الحالين فاما ما لا شر فيه فقد وجد فى الطباع واما ما كله شر والغالب فيه الشر والمتساوى
ايضا فلم يوجد واما الذى الغالب فى وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذا كان
الاغلب فيه الخير فان قيل فلم لم يمنع الشرية عنه حتى كان يكون كله خيرا
فيقال ح لم يكن هى هى اذ قلنا ان وجودها الوجود الذى يستحيل ان يكون
بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود
الذى لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهى غيرها وهى حاصلة اعنى

كنف
پناه گاه

اصلا م

ان م

ماخلو بجنبه يلزمه شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان محرقة وكان
وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير
انه قابل للاحتراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض لها حركات شتى وكان
وجود الحركات لشتى الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان
وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجود ما يلزمه الفعل والانفعال
فان لم يكن الثواني لم يكن الاوائل فالكل انما رتب فيه القوى الفعالة والمنفعلة
السماوية والارضية الطبيعية والنفسانية بحيث يؤدي الى النظام الكلي
مع استحالة ان يكون هي ما هي عليه ولا يؤدي الى شرور فيلزم من احوال العالم
بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردي او كفر او شر
اخر في نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبا ولم
يلتفت الى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هولاء للنار
ولا ابالي وهولاء للجنة ولا ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قائل ليس الشر
شيئا نادرا او قليلا بل هو اكثري فليس هو كذلك بل الشر كثير وليس باكثري وفرق
بين الكثير والاكثري فان هيهنا امورا كثيرة هي كثيرة وليست اكثرية كالامراض
فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر
وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا عنه بالقياس
الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي هي نقصانات الكمالات الثانية فهي اكثرية
لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل
فوت الجمال الرايع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الاولى ولا في الكمالات التي تليها
مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل لان لا يفعل الفاعل لاجل
ان القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هي اعدام

وجودها ان يكون م

وخلقت م

خيرات من باب الفضل والزيادة

فصل في المعاد

وبالحري ان نحقق هيهنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها
الى اية حالة تصير فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع
ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي
للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان
يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه واله
حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل و
القياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان
بالقياس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها
الان لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة
اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان
اعطوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول
وعلى ما سنصفه عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة
لها فان البدنية مفروغ منها في الشرع فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية
لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان تتادى
اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم
الرجا ولذة الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده
وتشترك كلها نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة
الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي
هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان
اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله افضل واتم

سوفح

مقارنة

والذى كماله اكثر والذى كماله ادوم والذى كماله اوصل اليه واحصل له والذى هو فى نفسه اكمل فعلا وافضل والذى هو فى نفسه اشد ادراكا فاللذة التى له ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم انه كاين ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهى من حيث يحصل بها ادراك وان كان موذيا فى الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار فى بطنه وفرجه وان المبادى الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة وان رب العالمين ليس له فى سلطانه وخاصية البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية امر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة ثم للحمار وللبهايم حالة طيبة ولذيذة كلا بل اى نسبة تكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذى لم يسمع قط فى عمره ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر الملايم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتوثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخايف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العايق

رجعت الى غريزتها تاذت به مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقى اعضاوه فحينئذ ينفر عن حالته العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة بل كارها له وهو اوفق شى له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العايق عاد الى واجبه فى طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احتراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس موؤف فلا يتاذى البدن به حتى تزول الافة فيحس حينئذ بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض الذى نومه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفايض فى الكل مبتديا من مبدا الكل سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا فى سلكه وصايرا من جوهره واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التى للقوى الاخرى وجد فى المرتبة بحيث يقبح معها ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وساير ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدى بدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف تكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار فى جوهر قابله حتى يكون كانه هو هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول شى واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك فى نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر ايضا تعرفه بادنى تامل

وتذكر منك لما سلف بيانه فان النفس النطقية اكثر عدد مدركات واشد
تقصيا للمدرك واشد تجريدا له عن الزوايد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض
وللخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك
او كيف يقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكننا في عالمنا وبدننا
هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شي من اسبابها كما
اومانا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم
الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا
شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا [illegible] وخصوصا عند انحلال المشكلات
واستيضاح المطلوبات اليقينية الا التذاذ الحسي بتنشق روايح المذاقات اللذيذة التي
تتطعمها الا بعد ذلك ببعد غير محدود وانت تعلم اذا انا ملت عريضا بهتك وعرضت
عليك شهوة وخيرت بين الظفرين استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس لا نفس
العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة
بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء مقالة وهذه كلها احوال عقلية تؤثر في ذاتها اضداد
على المؤثرات الطبيعية وتصبر لها على المكروهات الطبيعية فتعلم من ذلك ان الغايات
العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء فكيف في الامور البهية العالية الا
ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور
البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا تنبهت
في البدن بكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة اليه اذ عقلت
بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها ومعشوقها
كما تنسي المرضى الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما تنسي الامراض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه
وتميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض لها من الالم بفقدانه

كفاء

كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون
ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديل الزمهرير
للمزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي اومانا اليه فيما سلف او الذي قد
عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور
فلم يتأذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية
بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال
الذي لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض
لحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة
وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل
الحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة وهي اجل من كل لذة واشرف فهذه
هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من
الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عندما
تبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم
والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في ساير القوى
بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى
الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان هذا
الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة النفسانية
ان ههنا امورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا
يكون لان هذا الشوق يتبع رايا اذ كل شوق يتبع رايا وليس هذا الراي للنفس
رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم النفس ضرورة
هذا الشوق فاذا فارقت ولم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال التمام وقعت

فی هذا النوع من الشقاء الابدی لان اوایل الملکة العلمیة انما کانت تکتسب
بالبدن لاغیر وقد فات وهولاء اما مقصرون عن السعی فی کسب الکمال
الانسی واما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء
الحقیقیة والجاحدون اسوء حالا لما اکتسبوا من هیات مضادة للکمال
واما انه کم ینبغی ان یحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتی
یجاوز به الحد الذی فی مثله تقع هذه الشقاوة وفی تعدیه وجوازه ترجی
هذه السعادة فلیس یمکننی ان انص علیه نصا الا بالتقریب واظن ان یتصور
نفس الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا وتصدق بها تصدیقا
یقینیا لوجودها عنده بالبرهان وتعرف العلل الغائیة للامور الواقعة
فی الحرکات الکلیة دون الجزئیة التی لا تتناهی وتتقرر عنده هیئة الکل ونسب
اجزائه بعضها الی بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الی اقصی الموجودات
الواقعة فی ترتیبه وتتصور العنایة وکیفیتها وتتحقق ان الذات المتقدمة
للکل ای وجود یخصها وایة وحدة یخصها وانها کیف تعرف حتی لا یلحقها تکثر وتغیر
بوجه من الوجوه وکیف ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد الناظر
استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وکانه لیس یتبرأ الانسان عن هذا العالم
وعلایقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار له شوق الی ما
هناک وعشق لما هناک یصده عن الالتفات الی ما خلفه جملة ونقول ایضا ان
هذه السعادة الحقیقیة لا تتم الا باصلاح الجزء العملی من النفس ونقدم لذلک
مقدمة وکانا قد ذکرناها فیما سلف فنقول ان الخلق هو ملکة تصدر بها
عن النفس افعال ما بسهولة من غیر تقدم رویة وقد امر فی کتب الاخلاق
بان تستعمل التوسط بین الخلقین الضدین لا بان تفعل افعال التوسط دون

ان تحصل ملکة التوسط بل ان تحصل ملکة التوسط وملکة التوسط کانها موجودة للقوة
الناطقة وللقوی الحیوانیة اما للقوی الحیوانیة فبان تحصل فیها هیئة الاذعان واما
للقوة الناطقة فبان تحصل فیها هیئة الاستعلاء واللاانفعال کما ان ملکة الافراط
والتفریط موجودة للقوة الناطقة وللقوی الحیوانیة معا ولکن بعکس هذه
النسبة ومعلوم ان الافراط والتفریط هما مقتضیا القوی الحیوانیة واذا
قویت القوی الحیوانیة وحصل لها ملکة استعلائیة حدث فی النفس
الناطقة هیئة اذعانیة واثر انفعالی قد رسخ فی النفس الناطقة
من شانها ان تجعلها قویة العلاقة مع البدن شدیدة الانصراف
الیه واما ملکة التوسط فالمراد منها التنزیه عن الهیات الانقیادیة وتبقیة
النفس الناطقة علی جبلتها مع افادة هیئة الاستعلاء والتنزه وذلک
غیر مضاد لجوهرها ولا مائل بها الی جهة البدن بل عن جهته فان
التوسط یسلب عنه الطرفان دائما ثم جوهر النفس انما کان البدن
هو الذی یغمره ویلهیه ویغفله عن الشوق الذی یخصه وعن طلب
الکمال الذی له وعن الشعور بلذة الکمال ان حصل له او الشعور بالم
الکمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة فی البدن او منغمسة فیه
ولکن للعلاقة التی کان بینهما وهی الشوق الجبلی الی تدبیره
والاشتغال بآثاره وبما یورد علیها من عوارضه وبما یتقرر فیها من
ملکات مبدؤها البدن فاذا فارقت وفیها الملکة الحاصلة بسبب
الاتصال به کانت قریبة الشبه من حالها وهی فیه فبما ینقص من ذلک
یزول غفلتها عن حرکة الشوق الذی لها الی کمالها وبما یبقی منه معها
تکون محجوبة عن الاتصال الصرف بمحل سعادتها ویحدث هناک من الحرکات

المتنوشة ما يفعل الا ذاتها ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها موذية
لها وانما كان يلهيها ايض البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت النفس
البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتاذت بها اذى عظيما لكن هذا
الاذى وهذا الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض
الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت
تلك الهيئة بتكررها فيلزم ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة
بل تزول وتمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما
النفوس البلة التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة
للهيآت الردية صارت الى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة وان كانت
مكتسبة للهيآت البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده
وينافيه فتكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها فتعذب عذابا شديدا
بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان
آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون
ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت
البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم على
مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا
الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي هي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة
ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة بل كل هيآتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل
منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد السماوية عن ان تكون موضوعة لفعل
نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية
وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيء من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل

لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس
الردية ايضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه
فان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء
كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان
الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس
وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة
كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما يبتدي من باطن وينحدر اليه والثاني يبتدي
من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد
وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما
ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن له سبب من خارج فان السبب الذاتي
هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض وسبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة
الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة
فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية
وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان
قد بقي فيها من ذلك اثر اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن
درجة العليين الى ان ينفسخ ويزول

المقالة العاشرة فصل في المبدا والمعاد بقول مجمل وفي الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي حال احكام النجوم

فالوجود اذا ابتدا من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من
الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية
المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي

الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان
يبلغ آخرها ثم بعدها يبتدى وجود المادة القابلة للصور الكاينة الفاسدة
فتلبس اول شئ صور العناصر ثم تتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود
فيها اخس وادون مرتبة من التى تليه فيكون اخس ما فيه المادة ثم العناصر
ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات
ثم النبات وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق
التى تكون فضايل عملية وافضل هولاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذى
فى قواه النفسانية خصايص ثلثة ذكرناها وهى ان يسمع كلام الله ويرى
ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وقد بينا ان
هذا الذى يوحى اليه تتشبح الملائكة له وتحدث له فى سمعه من قبل الله
والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان
الارضى وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكاينات من الابتداء الى
درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فهنا يبتدى الوجود من الاجرام
ثم تحدث نفوس ثم عقول وانما يفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادى
والامور الحادثة فى هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية
والمنفعلة الارضية والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة
السماوية واما القوى الارضية فيتم حدوث ما يحدث منها بسبب شيئين احدهما
القوى الفعالة منها اما الطبيعة واما الارادية والثانى القوى الانفعالية
اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فتحدث عنها آثارها
فى هذه الاجرام التى تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقاءها بحيث لا
تتسبب فيها للامور الارضية بوجه من الوجوه وتلك اما من طبايع اجسامها

وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة منها مع القوى الارضية والمناسبات
بينها واما من طبايع النفسانية والوجه الثالث فيه شركة ما مع الاحوال
الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذى اقول انه قد اتضح لك
ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف فى المعانى الجزئية على سبيل ادراك
غير عقلى محض وان لها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن
بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هى اسباب
وما يتادى اليه وانها تنتهى الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادية فاترة
غير جازمة ولا اختيارية ولا تنتهى الى القسر فان القسرية اما قسر عن طبيعة او
قسر عن ارادة واليهما ينتهى التحليل فى القسريات جميعا ثم ان الارادات كلها كانت
بعد ما لم يكن فلها اسباب بعين فى وجوبها وليس توجد ارادة بارادة والا
لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا لزمت الارادة ما دامت الطبيعة
بل الارادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات والدواعى تستند الى ارضيات
سماويات ويكون موجبة ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعة فانها ان كانت
دايمة فهى اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى امور سماوية
وارضية عرفت جميع هذا فيما قبل وان لا ازدحام هذه العلل وتصادمها
استمرارها نظاما بحسب الحركة السماوية فاذا علمت الاوايل بما هى وايل
انجرارها الى الثوانى علمت الثوانى الى ضرورة فمن هذه الاشياء علمت ان النفوس
السماوية وما فوقها عالمة بالجزويات اما ما فوقها فعلمها على نحو كلى واما هى فعلها
على نحو جزئى كالمباشر او المتادى الى المباشر والمشاهد بالحواس فلا محالة انها
تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم فى كثير منها الوجه الذى هو اصوب والذى هو
اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التى

بتلك العلل مبادٍ لوجودات تلك الشخوص هاهنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك
اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات اما هو اقدم واما هو في
احد القسمين من الثلثة غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان
يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء
بل عن تاثير ثابت يوجد ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا
بالحقيقة تاثيرا بل التاثير للمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية
فانها اذا عقلت الاول عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلته هو اولى
بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية
او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا
ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية
فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث هي
في ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس على ما عرفته فيما سلف
واما مثال الثاني فان يكون ليس لمانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود
المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك يعني
المبرد كما يقسر تصورنا الغضب سبب المبرد فينا فيكون اصناف هذا القسم
احالات طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعي وبغيره او اختلاطا من
ذلك يؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع
الى استدعاء هذه القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق
وليس هذا يتبع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع على الوجه الذي
قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدي كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى
ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين خصوصا في امر الاستسقاء

وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان تخاف المكافات على الشر وتتوقع المكافات
على الخير فان في ثبوت حقية ذلك المزجر عن الشر وثبوت حقية ذلك
يكون بظهور اياته واياته هي وجود جزئيات وهذه الحال معقولة
عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فهناك
شر وسبب لا ندركه او سبب اخر يعاوقه وذلك اولى بالوجود من
هذا وجود ذلك او وجود هذا معا من الحق واذا شئت ان تعلم
ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد وجدت في
الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته فتامل حال
منافع الاعضاء في الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق
وليس هناك البتة سبب طبيعي بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه
الذي علمنا العناية فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني بانها متعلقة
بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تتعلق بتلك واعلم ان اكثر ما يقرّ به
الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق وانما يدفعه هؤلاء المتشبهة
بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب
البر والاثم فتامل شرح هذه الامور من هناك وصدّق ما يحكى
من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة
وانظر ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء منا وايضا في الصدقة
وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان
مبادي جميع ذلك الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق و
الطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم
يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة

وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة فى ذلك الى غير النهاية بل
امور يعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية ينتهى الى السماوية
واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث
عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادى
ايجابها ينزل من عند الله تعالى والقضاء من الله سبحانه وتعالى
هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على
التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التى ينسب من حيث
هى بسيطة الى القضاء والامر الالهى الاول ولو امكن انسانا من الناس
ان يعرف الحوادث التى فى الارض والسماء جميعا وطبايعها لفهم كيفية
جميع ما يحدث فى المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه
الاولى ومقدماته ليست مستندة الى برهان بل عسى ان يدعى فيها التجربة
او الوحى وربما حاول قياسات شعرية او خطابية فى اثباتها فانه
انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات وهى التى فى السماء
على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التى فى السماء ولو
ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على
وجود جميعها فى كل وقت وان كان جميعها من حيث فعله وطبعه
معلوما عندنا وذلك انه لا يكفى ان يعلم انه وجد ولم يوجد ذلك
لانه لا يكفيك ان يعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا
فى ان يعلم انها سخنت ما لم يعلم انها حصلت واى طريق فى الحساب
يعطينا المعرفة بكل حدث وبدعة فى الفلك ولو امكنه ان يجعلنا
ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات

فان

فان الامور المغيبة التى فى طريق الحدوث انما يتم بمخالطات بين الامور
السماوية التى لنسامح انا حصلناها بكمال عددها وبين الامور
الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعيها واراديها
وليست تتم بالسماويات وحدها فلم نحط بجميع الحاضر من الامرين وموجب
كل واحد منها خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم نتمكن من الانتقال
الى المغيب فليس لنا اذن اعتماد على قولهم وان سلمنا متبرعين ان
جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية صادقة

فصل فى اثبات النبوة وكيفية دعوى النبى صلى الله عليه وآله وسلم والمعاد اليه

ونقول الآن انه من المعلوم ان الانسان مفارق ساير الحيوانات
بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير امره
من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد من ان يكون
الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به وبنظيره
فيكون هذا مثلا ينقل الى ذاك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر والاخر
يتخذ الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا
الى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط فى عقد مدينته على
شرايط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط
فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس عادم لكمالات الناس ومع
ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا
فلا بد فى وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة الا بمعاملة
كما لا بد فى ذلك من سائر الاسباب التى تكون له ولا بد فى المعاملة من سنة وعدل
ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ولا بد ان يكون هذا بحيث يخاطب

الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك
الناس وآراءهم فی ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلما فالحاجة
الى هذا الانسان فی ان يبقى نوع الانسان ويتحصل وجوده اشد من الحاجة
الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين
واشياء اخرى من المنافع التی لا ضرورة فيها فی البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع
فی البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن كما سلف منا
ذكره فلا يجوز ان تكون العناية الاولى يقتضی تلك المنافع ولا يقتضی هذه
التی هی اسها ولا ان يكون المبدا الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم
هذا ولا ان يكون ما يعلمه فی نظام الخير الممكن وجوده الضروری
حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق
بوجوده مبنی على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد نبی وواجب
ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لساير الناس
حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التی
اخبرنا بها فهذا الانسان اذا وجد يجب ان يسن للناس فی امورهم سننا
باذن الله وامره ووحيه وانزاله الروح القدس عليه ويكون الاصل
الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر
والعلانية وانه من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له
الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقی حتى
يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة
ولا ينبغی له ان يشغلهم بشی من معرفة الله واحد حق لا شبيه له فاما ان يعدى
بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه فی مكان ولا منقسم

بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيا من هذا الجنس فقد
عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا مخلص
عنه الا لمن كان الموفق الذی يشذ وجوده ويندر كونه فانهم لا يمكنهم
ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن القليل منهم
ان يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا
بمثل هذا الوجود ويقعوا فی تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات
التی يصدهم عن اعمالهم المدنية وربما اوقعهم فی آراء مخالفة لصلاح
المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب
الامر على اللسان فی ضبطهم فما كل ميسر له فی الحكمة الالهية ولا اللسان يصلح
له ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل يجب ان لا يرخص فی تعريض
شی من ذلك بل يجب ان يعرفهم جلالة الله وعظمته برموز وامثلة من
من الاشياء التی هی عندهم جليلة وعظيمة ويلقی اليهم مع هذا هذا القدر يعنی
انه لا شريك له ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه
يتصورون كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا
ما يفهمونه ويتصورونه واما الحق فی ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا وهو
ان ذلك شی لا عين راته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك
عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير فی
هذا فيجب ان يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمته ولا باس
ان يشتمل خطابه على رموز واشارات تستدعی المستعدين بالجبلة للنظر
الى البحث الحكمی

فصل فی العبادات ومنافعها فی الدنيا والآخرة

ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی صلى الله عليه وآله ليس مما يتكرر وجود

مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة
فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبّر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح
الانسانية تدبيراً عظيماً ولا شك ان القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم
بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن
الذي يلي النبي فيجب ان يكون على الناس افعال واعمال يسن تكرارها
عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي يفوته مثلاً مصاقبا للمنقضي
منه فيعود به التذكر من راس وقبل ان ينفسخ يلحق عاقبه ويجب ان
يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الله والمعاد لا محالة والا فلا فائدة
فيها والتذكر لا يكون الا بالفاظ تقال ونيات تنوى في الخيال وان يقال لهم
ان هذه الافعال تقرب الى الله ويستوجب بها الجزاء الكريم وان تكون تلك
الافعال بالحقيقة على هذه الصفة وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة
على الناس وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما حركات واما
اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوات واما اعدام الحركات
فمثل الصوم فانه وان كان معنى عدمياً فانه يحرك من الطبيعة تحريكاً شديداً
ينبه صاحبه انه على جملة من الامر ليس هذراً فيتذكر سبب ما ينويه
من ذلك وانه القربة الى الله تعالى ويجب ان امكن ان يخلط بهذه الاحوال
مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنيوية للناس ايضاً
ان يفعل ذلك وذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين المواضع من البلاد
بانها اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها خاصة لله تعالى ويعين افعالاً
مما لا بد للناس منها وانها في ذات الله مثل القرابين فانها مما يعين في هذا
الباب معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هو المنفعة

اذا كان فيه مأوى الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضاً وذكراه في المنفعة
المذكورة تالية لذكر الله والملائكة والمأوى الواحد ليس يجوز ان
يكون نصب عين الامة كافة فبالحري ان يفرض اليه مهاجرة وسفر ويجب
ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليها انه مخاطب
لله ومناج اياه وصائر اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوات فيجب ان
يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوات ما جرت العادة بمواخذة
الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف وان
يسن في الطهارة والتنظيف سنناً بالغة وان يسن آداباً ورسوماً محمودة
هذه الاحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم
فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك وان لم يكن لهم مثل هذه
المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضاً في
المعاد منفعة عظيمة فيما تتنزه به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر
منفعة هذه الاشياء اياهم في المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا
ان السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه النفس تبعيدها
عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذا التنزيه يحصل
باخلاق وملكات والاخلاق والملكات تكتسب بافعال من شانها ان تصرف
النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن الذي لها فاذا كانت
كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك
ويعينها عليه افعال متعبة وخارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف
فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادتها من الاستراحة
والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض

الا في كتاب اعراض للذات البهيمية ويعرض على النفس المحاولة لتلك
الحركات وذكر الله تعالى والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر
لذلك فيها هيئة الانزعاج من هذا البدن وتاثيراته وملكة التسلط
على البدن فلا ينفعل عنه فاذا جرت عليها ايضا افعال بدنية لم تؤثر
فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليه منقادة له من كل
وجه ولذلك قال القائل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان
دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة الالتفات الى جهة الحق
والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة
بعد المفارقة البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد
انها فريضة من عند الله تعالى وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل
ان يذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا الزكاء
بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله وبارسال الله
وواجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب
من عند الله ان يسنه وان ما يسنه من عند الله فالنبي فرض عليه
من عند الله ان يفرض عبادة الله ويكون الفائدة في العبادات للعابدين
فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم وفيما يقربهم عند
المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو المليّ بتدبير احوال الناس
على ما تنتظم به اسباب معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن سائر الناس بتألهه

فصل في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك

ويجب ان يكون القصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء
ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا

يترتب تحته رؤساء يلونه يترتب تحتهم رؤساء يلونهم الى ان ينتهي الى افناء الناس
فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود بل يكون لكل واحد
منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد
سبيلا الى ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ويكون جنبته
معفاة ليس عليه كلفة فان هؤلاء يجب ان يردعهم كل الردع فان لم
يرتدعوا انفاهم من الارض فان كان السبب في ذلك مرضا او آفة افرد لهم
موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة
وجه مال مشترك بعضه من حقوق تفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية
كالثمرات والنتاج وبعضه تفرض عقوبة وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة
وهو الغنائم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة ولازاحة علة الحفظة الذين لا يشتغلون
بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات ومن الناس
من رأى قتل المأيوس من صلاحه منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة فان
كان لامثال هؤلاء من قرابته من يرجع الى فضل استظهار عن قوة فرض عليه كفايته
والغرامات كلها لا يسن على صاحب جنايته ما بل يجب ان يسن بعضها على اوليائه
وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا
بنده بالمهلة المطالبة ويكون ذلك في جنايات تقع خطأ فلا يجب اهمالها
مع وقوعها خطأ وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات
التي تقع فيها انتقالات الاملاك والمنافع من غير مصالح تكون بازائها وذلك
مثل القمار فان المقامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون
الاخذ اخذا من صناعة يعطي بها فائدة تكون عوضا اما عوضا هو جوهر
او عوضا هو منفعة او عوضا هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو معدود في الخير

البشرية ولكن لا يجب ان يحرم الصناعات التي تدعوا الى اضداد المصالح والمنافع
مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التي تغني
الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة مثل المراباة فانها طلب زيادة
كسب من غير حرفة يحصله وان كانت بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال
التي ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر المدينة مثل الزناء
اللواطة التي تدعوا الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزويج ثم
اوله انه يجب ان يشرع فيه هو امر التزاويج المؤدي الى التناسل وان يدعو اليه
ويحرض عليه فان به بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود الله وان يدبر
في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل
في انتقال المواريث التي هي اصول في الاموال لان المال لا بد منه في المعيشة
والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصح
الاموال من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل هو على
مذهب كالطبعي وقد يقع في ذلك لاجل خفاء المناكحات ايضا خلل في وجوه اخرى
مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة بعض لبعض وغير ذلك
مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ايضا في ثبوت هذه الوصلة
حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد
ووالديهم والى تجدد احتياج كل انسان الى المزاوجة وفي كل ذلك انواع
من الضرر كثيرة لان اكثر اسباب المصلحة المحبة والمحبة لا ينعقد الا بالالفة
والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة وهذا
التاكيد يحصل من جهة المراة بان لا يكون في يديها ايقاع هذه الفرقة فانها
بالحقيقة واهية العقل مبادرة الى مطاوعة الهوى والغضب ويجب ان

يكون الى الفرقة سبيل ما وان لا يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التوصل
الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الضرر والخلل منها ان من الطبايع
ما لا يوالف بعض الطبايع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر والنبو وتنغصت
المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن المذهب في
العشرة او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية الى الرغبة في غيره اذ
الشهوة طبيعية وربما ادى ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان
لا يتعاونان على النسل فاذا ابدلا بزوجين اخرين تعاونا فيجب ايضا ان
يكون الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون مشددا فيه فاما انقص
الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا يجعل في يديه
من ذلك شئ بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة الشخصين من الزوج
الاخر فرقوا واما من جهة الرجل فان يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه الا
بعد التثبت وبعد استظهار ذلك لنفسه من كل وجه ومع ذلك فالاحسن
ان يترك للصلح من غير ان يسن في توجيهه فيصير سببا الى المطلقة الطلقتين بل
يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل الشا
انه لا تحل له بعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض
مضض فوقه وهو تمكين رجل اخر من حليلته بان يزوجها بنكاح صحيح
ويطأها وطئا صريحا فانه اذا كان بين عينيه مثل هذا المحظور لم يقدم على
الفرقة بالجزاف الا ان يصمم على الفرقة التامة او يكون هناك كراهة لا يرى
باسا بفضيحة يصحبها اللذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة
لهم ولما كان من حق المراة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية جدا
الى نفسها وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع

انفقه عارا عظيما وهي من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع
عارا بل حسدا والحسد غير ملتفت اليه فانه طاعة للشيطان فبالحري ان
يسن في بابها التستر والتخدر فلذلك يجب ان يسن لها ان تكفى من جهة
الرجل فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك
عوضا وهو انه يملكها وهي لا يملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما
الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب وان حرم عليه تجاوز عدد لا يفي
بارضا ما وراءه ويعوله فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك
ولست اعني بالبضع المملوك الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما
وحظها اكثر من حظه والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان
لا يكون الى استعمالها الغير سبيل ويسن في الولد ان يتولاه كل واحد
من الابوين بالتربية اما الوالدة فيما يخصها واما الوالد فبالنفقه
وكذلك الولد ايضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما و
اجلالهما فهما سببا وجوده ومع ذلك فقد احتملا مؤونته
الى لا حاجة الى شرحها لظهورها فصل في الخليفة والامام ووجوب
طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق والمعاملات والاخلاق م
ثم يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف
الا من جهته او باجماع من اهل السابقة على من يصححون علانية
عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل العقل حاصل عنده
الاخلاق الشريفة حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق
عليه الجمهور عند الجميع ويسن عليهم انهم ان افترقوا وتنازعوا
للميل والهوى او اجمعوا على غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق

من الشجاعة والعفة وحسن التدبير وانه عارف بالشريعة م

الهوى والميل

له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان ذلك لا يؤدي
الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج
فادعى خلافة بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة قتله
وقتاله فان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ويحل
دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على راس الملاء ذلك
منه ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله بعد الايمان بالنبي صلى الله
عليه وآله اعظم من اتلاف هذا المتغلب فان صحح الخارجي ان المتولي
للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في
الخارجي فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول الاعظم العقل وحسن
الايالة فمن كان متوسطا في الباقي ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون
غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها فهو اولى ممن يكون متقدما في
البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما
ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي
ثم يجب ان يفرض في العبادات امور لا تتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا
الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض
اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء للناس الى التمسك بالجماعة والى استعمال
عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة تدرك الفضائل وفي الاجتماعات
استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي عرفت في اقاويلنا وكذلك
يجب ان يكون في المعاملات معاملات يشترط فيها الامام وهي المعاملات
التي يؤدي الى ابتناء اركان المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية
ثم يجب ان يفرض نص في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سنن تمنع

وقوع الغرر والحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير فيها الاعواض
قبل الفراغ من الايفا والاستيفا كالصرف والنسية وغير ذلك وان يسن على
الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية اموالهم وانفسهم من غير ان
يغرم متبرع فيما يلحق بسعيه واما الاعدا والمخالفون للسنة فيجب ان يسن
مقاتلتهم وافناؤهم بعد ان يدعوا الى الحق وان يباح اموالهم وفروجهم فان
تلك الاموال والفروج اذا لم يكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن
عايدة بالمصلحة التي تطلب المال والفروج لها بل معينة على الفساد والشر
واذ لا بد للناس من الخدم فيجب ان يكون امثال هولا يجبرون على خدمة
اهل المدينة العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقن الفضيلة
فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج وبالجملة الذين نشوا في غير الاقاليم الشريفة
التي اكثر احوالها ان ينشا فيها امم حسنة الامزجة صحيحة القرايح والعقول
واذا كانت غير مدينته مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان يكون
الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن
اذا ضلت فسنت عليها سنة فانه يجب ان يوكد الزامها واذا وجب
الزامها فربما وجب تاكيدها ان يحمل عليها العالم باسره فاذا كان اهل
المدينة الحسنة السيرة يجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى في تجديدها
اعادة احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس
من حقها ان تقبل وكذبت السان في دعواه انها نازلة على المدن
كلها كان في ذلك وهن عظيم يتطرق على السنة ويكون للمخالفين
ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة منها فيجب ان يودب
هولا ايضا ويجاهدوا لكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال

الصرف ويلزموا غرامة على ما يوثرونه وتصحح عليهم انهم مبطلون وكيف
لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا من طاعة الشريعة التي انزلها الله
تعالى فان اهلكوا فهم لها اهل فان في هلاكهم فساد الاشخاص وصلاحا
باقيا وخصوصا اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا في
بابهم انهم ان رئيت مساهلتهم على فدا او جزية فعل وبالجملة يجب ان
لا يجريهم وهولا الاخرون مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات
وحدود ومزاجر يمنع بها عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر
لما يخشاه في الاخرة ويجب ان يكون اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة
الداعية الى فساد نظام المدينة مثل السرقة والزنا ومواطاة اعدا
المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه فيجب
ان يكون فيه تاديب لا يبلغ فيه المفروضات ويجب ان يكون السنة في
العبادات والمزاوجات معتدلة لا تشديد فيها ولا تساهل ويجب ان يفوض
كثير من الاحوال خصوصا في المعاملات الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما
لا يمكن ان ينضبط واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة
الدخل والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك
فينبغي ان يكون ذلك الى السايس من حيث هو خليفة ولا تفرض فيها احكام
جزئية فان في فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات
فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة
ويجب ان يكون السان يسن ايضا في الاخلاق والعادات سننا تدعو
الى العدالة التي هي الوسط والوسط يطلب في الاخلاق والعادات لجهتين فاما
ما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل زكا النفس خاصة واستفادة

الهيئة الاستعلائية وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا
واما ما فيها من استعمال هذه القوى فى مصالح دنيوية واما استعمال
اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء المدينة و
الرذائل الافراطية تجتنب لضررها فى المصالح الانسانية والتفريطية
لضررها فى المدينة والحكمة الفضيلية التى هى ثالثة العفة والشجاعة
فليس يعنى بها الملكة النظرية فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة
العملية التى فى الافعال الدنيوية والتصرفات الدنيوية فان الامعان
فى تعرفها والحرص على اليقين فى توجيه الفوائد من كل وجه منها
واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك حصول اضداد
ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن الكتاب فضائل الاخرى فهى
الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق وهو اضاعة من الانسان
نفسه وعمره والة صلاحه وبقائه الى وقت تكمله وان الدواعى
شهوانية وغضبية وتدبيرية فالفضائل تلك هيئة التوسط فى الشهوانيات
مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك من
اللذات الحسية والوهمية وهيئة التوسط فى الغضبيات كلها
مثل الخوف والغضب والغم والانفة والحقد والحسد وغير
ذلك وهيئة التوسط فى التدبيرية ورؤوس هذه الفضائل
عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهى خارجة
عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية
فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد ان
يصير ربا انسانيا فكاد ان يحل عبادته بعد الله وهو سلطان

العالم



العالم الارضى وخليفة الله فيه ولله الحمد والمنة
قد تم هذا الكتاب المستطاب فى
ليلة يوم الجمعة المباركة تسعة عشر
ربيع الاول من شهور سنة
سبعة وستون بعد الالف
من الهجرة النبوية المصطفوية
عليه افضل التحية
على يد العبد المذنب
الاثم اضعف
المعاصى بن احمد محمد الحصرى
[illegible]
ذنوبهما

[illegible]